

# السياسة الشرعية

أو

نظام الدولة الإسلامية  
في الشؤون الدستورية والمخارجية والمالية

٢٧٩  
ع ١٧٨

حضرة صاحب الفطيلة

عبد الوهاب خالف

دار الأنصار

مكتبة طباعة نشر توزيع

٨١ شارع البستان، ناصية سوق الخضرة

طام قسم عابدين ت ٩٣١٥٨١

١٣٩٧ هـ

١٩٧٧ م

﴿ حقوق الطبع محفوظة ﴾

مطبعة التقدم

٢٢ شارع الواردي بالمنيرة  
المنامة ٨١٢٤٦

# مقدمة

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين \* وصلى على سيد المرسلين ، سيدنا محمد  
الصادق الأمين \* وعلى آله وصحبه وسلم .

في شهر جمادى الأولى سنة ١٣٤٢ للهجرة ( ديسمبر سنة ١٩٢٣  
الميلاد ) ابتدأت الدراسة في قسم التخصص بالقضاء الشرعي للعلماء  
المختارين من خريجي مدرسة القضاء والأزهر المعمور .

وكان من حسن حظي أن عُهد إليّ بدراسة مادة من المواد التي  
قررت دراستها في هذا القسم وهي السياسة الشرعية .

بدأنا في دراسة هذا العلم الناشئ الذي لم يدرس من قبل فيما نعلم  
وليس بين أيدينا سوى منهج دروسه الذي ينظم عدة بحوث في مختلف  
الشئون لا تظهر بينها وحدة جامعة ولا صلات ترتبها ترتيب مسائل  
العلم الواحد .

لهذا عُيننا أول دراستنا بنظرة عامة نستكشف بها الوحدة التي  
ألفت بين هذه البحوث والعلة التي نظمها بعنوان واحد لنعرف

الرسم الذى يحدد علم السيادة الشرعية وتميز موضوع البحث فيه وتقف على الغاية التى يوصل إليها .

وقد استبان لنا أن كلمة « السيادة الشرعية » اختلف المراد بها فى عبارات علماء المسلمين :

فالفقهاء أرادوا بها التوسعة على ولاية الأمر فى أن يعملوا ما تقضى به المصلحة مما لا يخالف أصول الدين وإن لم يقد عليه دليل خاص .  
قال صاحب البحر فى باب حد الزنا :

« وظاهر كلامهم هنا أن السيادة : هى فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئى » .

فالسيادة الشرعية على هذا هى العمل بالمصالح المرسلات لأن المصلحة المرسلات هى التى لم يقد من الشارع دليل على اعتبارها أو إلغائها .

وغير الفقهاء أرادوا بها معنى أهم من هذا يتبادر من اللفظ ويتصل باستعماله اللغوى وهو تدبير مصالح العباد على وفق الشرع .

قال المقرئ فى خطه « ويقال ساس الأمر سيامة بمعنى قام به . وهو سائس من قوم سامة وموسس . وسومه القوم جعلوه يسوسهم ... »

« فهذا أصل وضع السيادة فى اللغة . ثم رسمت بأنها القانون

الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال . والسياسة نوعان سياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر فهي من الأحكام الشرعية علمها من علمها وجهلها من جهلها . وقد صنف الناس في السياسة الشرعية كتباً متعددة . والنوع الآخر سياسة ظالمة فالشرعية تحرمها .

ولما كان هذان المعنيان غير متباينين وبينهما صلة وثيقة من ناحية أن تدبير المصالح على الوجه الأكمل لا يتم إلا إذا كان ولاية الأمر في سمة من العمل بالمصالح المرسومة ، وكذلك البحوث المقررة هي شعب من المعنيين فليس ما يمنع أن يراد بالسياسة الشرعية معنى يعم بالمعنيين وينتظم جميع البحوث المقررة . وعلى هذا فعلم السياسة الشرعية علم يبحث فيه عما تدبر به شئون الدولة الإسلامية من القوانين والنظم التي تتفق وأصول الإسلام ، وإن لم يتم على كل تدبير دليل خاص .

وموضوعه النظم والقوانين التي تتطلبها شئون الدولة من حيث مطابقتها لأصول الدين وتحقيقها مصالح الناس وحاجاتهم .

وغايتها الوصول إلى تدبير شئون الدولة الإسلامية بنظم من دينها . والابانة عن كفاية الإسلام بالسياسة العادلة وتقبله رعاية مصالح الناس في مختلف العصور والبلدان .

على ضوء هذه الغاية أخذنا في دراسة تلك البحوث بعمد أن قسمنا

شؤون الدولة إلى عدة أقسام : من دستورية ، وخارجية ، ومالية وغيرها ، وجمعنا بين مباحث كل شأن من هذه الشئون . وراعينا في بحث أكثر الشئون المقارنة والمقابلة بين مآثره الإسلام وما وضع من النظم الحديثة تديراً لها . وقد تم لنا البحث في ثلاثة من تلك الشئون وهي الشئون الدستورية والخارجية والمالية . وهما تقدمها للباحثين لأننا بلقنا في بحثها حد الكمال أو قاربناه ولكننا والحمد لله على توفيقه مهدنا السبيل وخطونا أولى الخطوات .

وأسأل الله أن يهيئ لهذا العلم من يقدره حتى تسنح الفرصة لإعادة دراسته في معهد من معاهد التعليم العالي وتأخذ بحوثه حظها من السعة والتعميق ويتجلى للمسلمين أن دينهم القويم لا يقصر عن مصلحة ولا يضيق بحاجة وأنه كفيل بالسياسة العادلة جامع لخيري الأولى والآخرة .

**عبد الوهاب خلاف**

## تخصيص

كان رسول الله ﷺ في حياته مرجع المسلمين في تدبير شئونهم العامة : من تشريع ، وقضاء ، وتنفيذ . وكان قانونه في هذا التدبير ما ينزل عليه من ربه ، وما يهديه إليه اجتهاده ونظره في المصالح ، وما يشير به أولو الرأي من صحابته فيما ليس فيه تنزيل . وكان التدبير بهذه المصادر يتسع لحاجات الأمة ويكمل تحقيق مصالحها .

وقد ترك الرسول ﷺ في أمته هاديين لا يفضل من اهتدى بهما في تدبير شئونهما وهما : كتاب الله ، وسنته . وأقام مناراً ثالثاً يستضاء به — فيما ليس فيه نص من كتاب أو سنة — وهو : الاجتهاد الذي مهد طريقه ، ودعا إليه بقوله ، وعمله ، وإقراره . ذلك لأنه ﷺ كثيراً ما كان يبلغ الأحكام مقرونة بعلمها والمصالح التي تقتضيها ، وفي هذا ائذان . بارتباط الأحكام بالمصالح ، ولفت إلى أن الغاية إنما هي : جاب المنافع ، ودرء المقاصد . فمن أمثلة هذا قوله في النهي عن الجمع بين المرأة وعمتها : « إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم » . وقوله في النهي عن ادخار لحوم الاضاحي ثم ايلاحتها : « إنما نهيتكم من أجل الدافّة » وقوله في الهرة وطهارة مؤثرها : « إنها من الطوائف عليكم والطوائف » . فهذا ونظائره في الكتاب والسنة مما فيه نص على هذه

الحكم أو إشارة إليها كان تمهيداً للسبيل إلى الاجتهاد لأنه بهذه الملل يتوصل إلى إلحاق الأشباه بالأشباه ، وتعرف الحكم في كل موضع لا نص فيه . وقد أقر الرسول ﷺ اجتهاد من اجتهد في حضرته من صحابة . وقال للجهنم : ان أصبت فلك أجران ، وإن أخطأت فلك أجر . وكان ينهى عن الشيء لمصلحة تقضى بتحريمه ثم يبيحه إذا تبدلت الحال وصارت المصلحة في إباحته ، كما في حديث « كنت نهيتكم عن زيارة القبور ، ألا فزوروها » . ولما خرج صحابي في سفر وحضرتهما الصلاة وليس معهما ماء وصليا ثم وجدا الماء في الوقت وأعاد أحدهما ولم يعد الآخر صوبهما النبي ﷺ وقال للذي لم يعد : « أصبت السنة ، وأجزأتك صلاتك » ، وقال للآخر « لك الأجر مرتين » .

هذا كله وكثير مثله بث في نفوس المسلمين إن غاية الشرع إنما هي المصلحة ، وجبنا وجدت المصلحة فتم شرع الله . وأما لم أن السبيل إلى تحقيق المصالح حيث لا نص إنما هو اجتهاد الرأي .

وقد ظهرت هذه الروح فيما سلكه الراشدون بعد وفاة الرسول ﷺ في تدبير الشؤون العامة للدولة فكانوا يهتمون في تنظيمهم ومسار تصرفاتهم بما شرع الله في كتابه ، وعلى لسان رسوله . وإن حدث لهم ما ليس له حكم في كتاب ولا سنة اجتهدوا رأيهم واتبعوا ما أدى



إليه اجتهادهم مما رأوا فيه مصلحة الأمة ولا يخالف روح الدين .  
وكثيراً ما كان اجتهاد أحدهم يخالف اجتهاد صاحبه بل قد يخالف  
ما يفهم من ظاهر النص . وما أشبه مجتهد منهم أنه على غير الحق  
أو تنكب طريقه ، مادامت النية : المصلحة وعدل الله . والوسيلة :  
اجتهاد الرأي وانعام النظر .

اجتهد أبو بكر فاستخلف على المسلمين عمر . واجتهد عمر فلم يستخلف  
واحد ، وترك الأمر شورى بين ستة . فاجتهاد أحدهما غير اجتهاد  
صاحبه ، واجتهادها مما غير ما فعل الرسول ﷺ لأنه لم يستخلف  
واحداً كما فعل أبو بكر ولم يترك الشورى لسنة كما فعل عمر وما رُمي  
واحد منهما بأنه خالف شرع الله لأنه توخى المصلحة ، واجتهد ما استطاع  
اجتهد عمر وأمضى الطلاق الثالث على من طلق زوجته ثلاثاً بكلمة  
واحدة ، ولم يكن ليخفى عليه قول الله في كتابه « الطلاق مرتان »  
وإن الثلاث في زمن الرسول وأبي بكر وصدر من خلافته نفسه كانت  
تعتبر واحدة ، وإن رجلاً على عهد الرسول طلق امرأته ثلاثاً فبلغ  
الرسول ذلك فقال « أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم » لم يكن  
ليخفى عليه من ذلك شيء ولكنه رأى الناس أكثروا من هذا اللعب  
فألزمهم بنتائجهم ، ردعاً لهم أو تقليداً لآلئاعهم . وهذا هو الذي عناه

بقوله رضى الله عنه « إن الناس قد استعجلوا في شيء كانت لهم فيه  
أناة فلو أنا أمضيناه عليهم » فأمضاه عليهم . ولهذا قال ابن تيمية :  
« إن سياسة عمر قضت بأن ألزم للمطلق ثلاثاً بكلمة واحدة بالثلاث ،  
وسد عليهم باب التحليل ليزدجروا ويرقدعوا ، ولو علم أن الناس  
يقتابعون في التحليل لرأى أن أقرارهم على ما كان عليه الأمر زمن  
الرسول ﷺ وأبي بكر وصدرأ من خلافته أولى » .

اجتهد عثمان وجدد أذاً ثانياً لفريضة الجمعة لم يكن على عهد الرسول  
لأنه قضت به للمصلحة في أهلام الناس بالصلاة بعد ما تزايد عددهم  
وتباعدت دورهم : وجمع الناس على قراءة القرآن بحرف واحد هو  
مادون في المصحف الإمام ولم يكن ليخفى عليه أن القرآن أنزل على  
سبعة أحرف . وأن الرسول قال لقارئين بحرفين متغايرين : هكذا  
أنزل ، وهكذا أنزل . ولكنه خشي فتنة الخلف بعد تباعد أطراف  
الدولة وتفرق الحفاظ في الأمصار واستشهادهم في الجهاد فنع ما كان مباحاً  
اجتهد هلى وحرّق الرافضة وما كان خفياً عليه حكم الله في قتل  
الكافر ولكنه رأى للمصلحة في الزجر عن الجرم الشنيع بالعقاب  
الشنيع وهو التحريق .

وكذلك كان الشأن في القضاء وطرق الحكم ، فكانوا يعتمدون

على كل دليل يطمئن إليه القلب ويهتدى إلى العدل والحق ولا يقفون عند أدلة خاصة ظاهرة من بينة أو إقرار أو نكول . فقد قضى عمر بجرم الجارية التي ظهرت حاملا ولا زوج لها ولا سيدها كنفاء بهذه الامارة . وحكموا بحمد السرقة على من وجد المسروق في يده اعتماداً على هذه القرينة . وقد وفي ابن القيم هذا اللقائم بما لا مزيد عليه في كتابه «السياسة الشرعية في الطريق الحكيم» .

وكانوا كذلك ينظرون في التنفيذ إلى ما تقضى به المصلحة وحال الناس ، فقد هطل عمر تنفيذ حد السارق في عام الحجاة وأسقط سهم المؤلفة قلوبهم لما أقر الله الإسلام . وهذه السبيل التي سلكها المسلمون أول أمرهم في التشريع والقضاء والتنفيذ كانت السبيل القويم في تدبير مشئون الدولة . وكانت لا تضيق بمحدث أو حاجة . ولا تقصر عن تحقيق أية مصلحة . ولا عن مسايرة الزمن في تطوراته ، ومراعاة ما تقتضيه تغيرات الأزمان والأحوال . وبسلوكها ما شعر واحد بقصور الشريعة الإسلامية عن مصالح الناس ولا رمت بحاجتها إلى غيرها ، وما عرف إذ ذاك حكم شرعي وآخر سياسي وإنما كانت الأحكام كلها شرعية مصدرها ما شرعه الله في كتابه وعلى لسان رسوله وما اهتدى إليه أو لو الرأى باجتهادهم الذي تحروا به المصلحة ، وبذلوا أقصى الجهد لتحقيقها ، والله ما شرع الشرائع إلا لمصلحة عباده .

جاء بعد هذا عصر التزم فيه مجتهدو الفقهاء طرقاً خاصة في الاجتهاد ووضعوا شروطاً ورسوماً للمصالح الواجب اعتبارها . وسواء أكان الباعث لهم على هذا زيادة حرصهم على أن لا يتعدوا شرع الله أم اتهامهم حقولهم بالقصور على السابقين أم غير ذلك فإن هذا الالتزام قيد من حرية المجتهد وضيق دائرة الاجتهاد ، وقضى باغفال مراعاة كثير من المصالح المرسلة : وهي التي لم يرد في الشرع دليل بشأنها ولم يشهد الشارع باعتبارها ولا بإلغائها وبعد أن كان مجتهدوا الصحابة يعملون لمطلق المصلحة لا لقيام شاهد بالاعتبار ، وهاديين في هذا فطرة سليمة ونظر صحيح ، صار الاعتبار لمصالح خاصة والمرجع إلى قواعد موضوعية . وبهذا بدأت تضيق دائرة التشريع وتلتزم في القضاء طرق خاصة للوصول إلى الحق وتغل اليد عن تنفيذ ما قد يكون فيه بعض الإصلاح وكان هؤلاء المجتهدون يشعرون في بعض الأحوال بخروج هذه القيود وضيق قواعدهم بمصالح العباد فكانوا يخرجون من هذا الضيق بما يدعون له الاستحسان . ومن أمثلة هذا عقد المزارعة فهو على قواعد اجتهادهم باطل لكنهم لما رأوه ضرورياً لمصالح الناس أجازوه بطريق الاستحسان ، وما هذا الاستحسان إلا بقية من روح الاجتهاد الفطري الذي كان سبيل السلف الأول .

وباغفال المصالح المرصدة في التشريع وإلغاء اعتبار القرآن والامارات في القضاء والتزام طرائق خاصة للوصول إلى الحق وتنفيذه ظهر الفقه الإسلامي بمظهر القاصر عن تدبير شئون الدولة الذي لا يتسع لمصالح الناس ولا يساير الزمن وتطوراته وأخذ الولاة السياميون ورجال السلطة التنفيذية في الدولة ينظرون إلى مصالح الناس المطلقة ويدبرونها بما يكفلها من النظم والقوانين غير ملزمين ما ألزمه أولئك المجتهدون . وأكثر ما عنوا بسعته الطرق الحكيمة وقوانين العقوبات لأن أكبر همهم توطيد الأمن والضرب على أيدي المجرمين . ولا بد لهذا من الأخذ بالقرآن والاكتفاء بالامارات والخروج عن قيود الفقهاء . ومن ذلك الحين بدأ المسلمون يرون بينهم نوعين من النظم والأحكام : أحدهم ما استنبطه الفقهاء المجتهدون على وفق أصولهم وقيودهم ، وثانيهما ما لجأ إليه الولاة السياميون لتحقيق المصالح المطلقة ومسايرة الزمن : وكان هذا النوع الثاني يتبع حال واضعيه : فتارة يكون في حدود الاحتدال مراعى فيه تحقيق المصالح غير متجاوز به حدود الدين وأصوله الكلية ، وتارة يكون مراعى فيه الأغراض والمصالح الجزئية .

ثم زاد قصور الفقه الإسلامي عن مصالح الناس باغلاق باب الاجتهاد واقتصار الفقهاء على حل الناس أن يتبعوا ما استنبطه أئمتهم في عصورهم السالفة دون نظر إلى ما بين الأزمان والأحوال من تفاوت . فامتعت

مسافة الخلف بين الفقه ومصالح الناس في كثير من الشئون ، واتجه ولاية الأمر في الدولة الإسلامية إلى مسايرة الزمن ومراعاة المصالح بتشريع ما يحققها مما يتفق وأصول الدين وإن لم يوافق أقوال الفقهاء المتبوعين .

وعلى هذا النهج سارت وزارة الحفائية في مصر فيما عدلته من بعض أحكام الأحوال الشخصية : في الطلاق ودعوى النسب ونفقة المعتدة ومن الحضانة وموت المفقود . وأبانت في المذكرة الإيضاحية لهذا التعديل أن الوجهة هي جلب المصلحة أو رفع الضرر العام . وجاء في تلك المذكرة ما نصه :

« ومن الواجب حماية الشريعة المطهرة وحماية الناس من الخروج عليها وقد تكفلت بمساعدة الناس دنيا وأخرى وأنها بأصولها تسمع الأمم في جميع الأزمنة والأمكنة متى فهمت على حقيقتها وطبقت على بصيرة وهدى .

ومن السياسة الشرعية أن يفتح للجمهور باب الرحمة من الشريعة نفسها وأن يرجع إلى آراء العلماء لتعالج الأمراض الاجتماعية كلما امتنع مرض منها حتى يشعر الناس بأن في الشريعة مخرجاً من الضيق وفرجاً من الشدة » .

وعلى هذا الأساس ومراعاة للمصلحة العامة منع من مباشرة عقد الزواج أو المصادقة عليه ما لم تكن من الزوجة ست عشرة سنة ومن الزوج ثمانى عشرة سنة وقت العقد ومنع من سماع الشهود على بعض الوقائع والتزام لإثباتها أوراق تدل على صحتها .

وهنا التعديل فى الأحكام والطرق الحكيمه مما قصد به درء المفاسد وجلب المصالح وروى فيه موافقة أصول الدين وإن لم يتفق وأقوال الأئمة الأربعة المجتهدين . وهذه الخطة فى تدبير الشئون هى السياسة الشرعية .

فالسياسة الشرعية هى تدبير الشئون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار مما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية وإن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين . وبعبارة أخرى هى متابعة السلف الأول فى مراعاة المصالح ومسيرة الحوادث . والمراد بالشئون العامة للدولة كل ما تتطلبه حياتها من نُظُم ، سواء أ كانت دستورية أم مالية أم تشريعية أم قضائية أم تنفيذية ، وسواء أ كانت من شئونها الداخلية أم علاقاتها الخارجية . فتدبير هذه الشئون والنظر فى أسسها ووضع قواعدها بما يتفق وأصول الشرع هو السياسة الشرعية وليس يوجد مانع شرعى من الأخذ بكل ما يدرأ المفاسد ويحقق

المصالح في أي شأن من شئون الدولة مادام لا يتعدى حدود الشريعة ولا يخرج عن قوانينها العامة. وهذه أقوال بعض العلماء التي توضح هذه الوجهة : فقد نقل علاء الدين في كتابه معين الحكم عن الإمام القرافي قال :

« واعلم أن التوسعة على الحكم في الأحكام السياسية ليس مخالفاً للشرع ، بل تشهد له القواعد الشرعية من وجوه :

أحدها — أن الفساد قد كثر وانتشر بخلاف العصر الأول. ومقتضى ذلك اختلاف الأحكام بحيث لا يخرج عن الشرع بالكلية لقوله ﷺ « لا ضرر ولا ضرار » وترك هذه القوانين يؤدي إلى الضرر .. ويؤكد ذلك جميع النصوص الواردة بنفي الحرج .

وثانيها — إن المصلحة المرصدة قال بها جمع من العلماء وهي المصلحة التي لم يشهد الشارع باعتبارها ولا يالفاها . ويؤكد العمل بالمصالح المرصدة أن الصحابة رضوان الله عليهم عملوا أموراً لمطلق المصلحة لا لتقدم شاهد بالاعتبار ، نحو كتابة المصحف ، وولاية العهد من أبي بكر لعمر ، وتدوين الدواوين ، وعمل المسكة ، واتخاذ السجن ، وغير ذلك من كثير لم يتقدم فيه أمر أو نظير وإنما فعل لمطابق المصلحة .



وثالثها — إن الشرع شدد في الشهادة أكثر من الرواية واشترط في الشهادة العدد والحرية لتوهم العداوة ، ووسع في كثير من العقود كالعربية والمساواة للضرورة ، ولم يقبل في الشهادة بالزنا إلا أربعة وقبل في القتل اثنين لأن القصد الستر وإن كان الدم أعظم . وهذه المباينات والاختلافات كثيرة في الشرع لاختلاف الأحوال ، فلذلك ينبغي أن يراعى اختلاف الأحوال في الأزمان فتكون المناسبة الواقعة في هذه القوانين السياسية مما شهدت لها القواعد بالاعتبار .

ونقل ابن القيم في كتابه الطرق الحكيمة عن ابن هقيل قال :  
 « السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحى . ومن قال لا سياسة إلا بما نطق به الشرع فقد غلط وغلط الصحابة . فقد جرى من الخلفاء الراشدين ما لا يمجده عالم بالسنن وكفى تحريق على الزنادقة وتحريق هتمان المصاحف ونفى عمر نصر بن حجاج » .

قال ابن القيم في الطرق الحكيمة « وهذا موضع مزلة أقدم ومضلة أفهام ، وهو مقام ضنك ومعترك صعب فرط فيه طائفة فمطلوا الحدود وضيعوا الحقوق وجروا أهل الفجور على الفساد وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد محتاجة إلى غيرها ، ومدوا على نفوسهم طرقاً

صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له وهطلوها مع علمهم وعلم غيرهم قطعاً أنه حق مطابق لواقع ظناً منهم مناقتها لقواعد الشرع . ولعمري الله أنها لم تناف ما جاء به الرسول وإن نافت ما فهموه من شريعته باجتهادهم . والذي أوجب لهم ذلك نوع تقصير في معرفة الشريعة وتقصير في معرفة الواقع وتنزيل أحدها على الآخر ، فلما رأى ولاية الأمور ذلك وأن الناس لا يستقيم لهم أمرهم إلا بأمر وراه ما فهمه هؤلاء من الشريعة أحدثوا من أوضاع سياستهم شراً طويلاً وفساداً عريضاً فتفاقم الأمر وتمذر استدراكه وعز على العالمين بمخالفات الشرع تخليلهم النفوس من ذلك واستنقاذها من تلك المهالك . وأفرطت طائفة أخرى قابلت هذه الطائفة فسوخت من ذلك ما ينافي حكم الله ورسوله وكلا الطائفتين أتيت من قبل تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله وأنزل به كتبه ، فإن الله سبحانه أرسل رسوله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان فتم شرع الله ودينه والله سبحانه أعلم وأحكم وأعدل أن يخص طرق العدل وأماراته وأعلامه بشيء ثم ينفي ما هو أظهر منها وأقوى دلالة وأبين أمارة فلا يجعله منها ولا يحكم هنده وجودها وقيامها بموجبها بل قد بين سبحانه وتعالى بآشهره من الطرق أن مقصوده إقامة العدل بين عباده وقيام الناس بالقسط فأى طريق

أُستخرج بها العدل والقسط فهي من الدين ليست مخالفة له ، فلا يقال إن السياسة العادلة مخالفة لما أطلق به الشرع بل موافقة لما جاء به بل هي جزء من أجزائه ونحن نسميها سياسة تبعاً لمصطلحكم وإنما هي عدل الله ورسوله ظهر بهذه الأمارات والعلامات .

## ١ الإسلام كفيل بالسياسة العادلة

السياسة العادلة لأية أمة هي تدبير شئونها الداخلية والخارجية بالنظم والقوانين التي تسكفل الأمن لأفرادها وجماعاتها والعدل بينهم ، وتضمن تحقيق مصالحهم وتهدد السبيل لرقبهم وتنظيم هلاكهم بغيرهم .

والإسلام كفيل بهذه السياسة تصلح أصوله أن تكون أساساً للنظم العادلة وتتسع لتحقيق مصالح الناس في كل زمان وفي أي مكان . وبرهان ذلك أمران : أحدهما أن الأصل الأول والمصدر العام للإسلام وهو كتاب الله تعالى لم يتعرض فيه لتفصيل الجزئيات بل نص فيه على الأسس الثابتة والقواعد الكلية التي يُبنى عليها تنظيم الشئون العامة للدولة . وهذه الأسس والقواعد قلماً تختلف فيها أمة عن أمة أو زمان عن زمان . أما التفصيلات التي تختلف فيها الأمم باختلاف أحوالها وأزمانها فقد سكنت عنها لتكون كل أمة في سعة من أن تراعى فيها مصالحها

الخاصة وما تقتضيه حالها .

ففي نظام الحكم لم يفصل القرآن الكريم نظاماً لشكل الحكومة ، ولا لتنظيم سلطاتها ولا لاختيار أولى الحل والعقد فيها . وإنما اكتفى بالنص على الدعائم الثابتة التي ينبغي أن تعتمد عليها نظم كل حكومة عادلة ولا تختلف فيها أمة عن أمة فقرر العدل في قوله سبحانه « وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » والشورى في قوله عز شأنه « وشاورهم في الأمر » والمساواة في قوله سبحانه « إنما المؤمنون إخوة » أما ما عدا هذه الأسس من النظم التفصيلية فقد سكنت عنها ليتسم لأولى الأمر أن يضعوا نظمهم ويشكلوا حكومتهم ويكونوا مجالسهم بما يلائم حالهم ويتفق ومصالحهم ، غير متجاوزين حدود العدل والشورى والمساواة .

وفي القانون الجنائي لم يحدد عقوبات مقدرة إلا لخمس فئات من الجرمين ، الذين يحاربون الله ورسوله ويسمون في الأرض فساداً . والذين يقتلون النفس بغير حق . والذين يرمون المحصنات الغافلات . والزانية والزاني . والسارق والسارقة .

أما سائر الجرائم — من جنایات وجنح ومخالفات — فلم يحدد لها عقوبات وإنما ترك لأولى الأمر أن يقدروا عقوباتها بما يرونها كفيلة بصيانة الأمن وردع المجرم واعتبار خيره ، لأن هذه التدرجات مما يختلف

باختلاف البيئات والأمم والأزمان فهد السبيل لولادة كل أمة أن يقرروا العقوبات بما يلائم حال الأمة ويوصل إلى الغرض من العقوبة . وأرشد الله سبحانه إلى أصل عام لا يختلف فيه الأمم وهو أن تكون العقوبة على قدر الجريمة ، فقال عز من قائل « وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به » ، وقال « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » ، وفي قانون المعاملات اكتفى بالنص على إباحة ما يقتضيه تبادل الحاجات ودفع الضرورات فأحل البيع والإجارة والرهن وغيرها من عقود المعاملات وأشار إلى الأساس الذي ينبغي أن تبني عليه تلك المبادلات وهو التراضي فقال عز شأنه « يأبى الذين آمنوا أن يأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم » ، أما الأحكام التفصيلية الجزئية لهذه المعاملات فلولاة الأمر في كل أمة أن يفصلوها حسب أحوالها على أساس التراضي .

وكذلك اكتفى بالنص على منع المعاملات التي تفضي إلى النزاع وتوقع في العداوة والبغضاء فحرم الربا والميسر على أساس دفع الضرر وقطع أسباب الشحناء وسكت عن تفصيل الأحكام الجزئية لهذه المعاملات ليتسنى أن يكون تفصيلها في كل أمة على وفق حلها .

وفي النظام المالي فرض في أموال ذوي المال وعلى رهوس بعض الأنفس ضرائب وجهها في مصارف ثمانية مرجعها إلى سد نفقات المنافع

الهامة وموتة الموزين وترك تفصيل الترتيب لهذه الموارد وتصريفها في مصارفها لكل أمة تتبع فيه ما يلائمها .

وفي السياسة الخارجية أجل علاقة المسلمين بغيرهم في قوله سبحانه « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوك في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرؤم وتسقطوا إليهم إن الله يحب المتقطين » ، إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوك في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ، ومن يتولم فأولئك هم الظالمون » . فالقرآن الكريم لم ينص في الشؤون العامة على تفصيل الجزئيات ، وما كان هذا لنقص فيه أو قصور وإنما هو الحكمة بالغة حتى يتيسر لكل أمة أن تفصل نظمها على وفق حالها وما تقتضيه مصالحها على ألا تتجاوز في تفصيلها حدود الدوام التي ثبتها ، فهذا الذي يظن أنه نقص هو غاية الكمال في نظام التقنين الذي يتقبل مصالح الناس كافة ولا يحول دون أي إصلاح .

والثاني إن الإسلام أبان بكثير من أحكامه وحكمه وآياته أن غايته هي تحقيق مصالح الناس ورفع الضرر عنهم ، ومقصوده إقامة العدل بينهم ومنع هوان بعضهم على بعض . يتبين هذا من حكم التشريع التي نص عليها مع الأحكام في مثل قوله تعالى « ولكم في القصاص حياة » وقوله سبحانه « إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الحمر والبسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل

أنتم منتهون ، وقول الرسول ﷺ في منع بيع الثمر قبل أن يبدو صلاحه « أرأيت إذا منع الله الثمرة بم يأخذ أحدكم مال أخيه » . بل إن العبادات نفسها قرن بالتكليف بها بما يدل على أن المقصود منها إصلاح حال الناس ، كما قال تعالى في حكمة الصلاة « إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر » وفي الصيام « لعلمكم تتقون » وفي الزكاة « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكهم بها » وفي الحج « ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله على ما رزقهم من بركة الأنعام » .

وينطق بهذا قوله تعالى : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » وقوله عز شأنه « ما جعل عليكم في الدين من حرج » وقول الرسول ﷺ : « لا ضرر ولا ضرار » وقوله ﷺ : « بعثت بالحنيفية السمعة » .

وإذا كان الإسلام غاية ومقصده إصلاح حال الناس وإقامة العدل فيهم وخطته وطريقته اليسر بهم ورفع الحرج عنهم فهو بلا ريب كفيل بكل سياسة عادلة ومجدد كل مصلح في أصوله وكلياته . متسماً لكل ما يريد من إصلاح ولا يقصر عن تدبير شأن من شئون الدولة .

ورب قائل : إذا كان الإسلام كفيلًا بالسياسة العادية يتقبل كل نظام تقتضيه مصالح أية أمة ، ولا يقصر عن تدبير شأن من شئونها ،

فلماذا اضطرت بعض الدول الإسلامية إلا الأخذ بقوانين غيرها ، ولم يكن الإسلام مصدرها في من نظمها وتشريع قوانينها ، وبعبارة أخرى لماذا ترى دولة إسلامية مثل مصر تأخذ من غيرها قوانين المعاملات والعقوبات وتحقيق الجنايات وطرق للرافعات ونظم الإجراءات ؟

والجواب : إن هذا ليس منشؤه قصور الإسلام ولكن تقصير المسلمين ، وذلك أن الإسلام بما نص عليه من الأحكام وبما وضعه من الأصول للإستنباط ، وبما أرشد إليه من إعتبار المصالح ، فيه غناء لكل دولة إسلامية لو أن المسلمين وقفوا وكان لهم في كل عصر جمعية تشريعية مؤلفة من خيرة أهل العلم بأصول الدين والبصر بأمور الدنيا وهمد ، لهم أن يسايروا تطورات الناس والأزمان ويستنبطوا للوقائع المختلفة الأحكام التي تتفق ومصالح الناس ، ولا تخالف أصول الدين ولكنهم فرطوا في هذا فتصدى للإستنباط من هو غير أهل له وعمت فوضى الإجهاد الفردى واضطروا لمعالجة هذه الفوضى بسد باب الاجتهاد والاقتصار على فهم وتطبيق ما استنبط الأئمة المجتهدون السابقون ، وكان من نتائج هذا الوقوف تركهم وما وقفوا عنده ومسايرة الزمن بالقوانين والنظم التي تقتضيها المصلحة .



## السياسة الشرعية الدستورية

أهم ما يقرر من أسس السياسة الدستورية في أي أمة أمور ثلاثة

أولاً — شكل الحكومة والدعائم التي تقوم عليها .

ثانياً — حقوق الأفراد .

ثالثاً — السلطات ومصدرها ومن يتولاها .

وسنبين ما قرره الإسلام في هذه الأسس ونتبعه بما يتصل به من

مباحث اختلافية . ومن هذا تتجلى سياسة الإسلام الدستورية .

### ١ - شكل الحكومة الإسلامية ودعائمه

اتفقت كلمة علماء القانون على أنه لا بد من تحديد علاقة القوة

الحاكمة بالامة المحكومة حتى يمكن التوفيق بين سلطان الحاكم وحرية

المحكوم ، ومن اختلاف هذه العلاقات اختلفت أشكال الحكومات

وتنوعت إلى دستورية واستبدادية ، وتعددت أشكال كل واحدة

من النوعين .

والناظر في آيات الكتاب الكريم وصحاح السنة يتبين أن

الحكومة الإسلامية دستورية وأن الأمر فيها ليس خاصاً بفرد وإنما

هو للأمة ممثلة في أولى الحل والعقد لأن الله سبحانه جعل أمر المسلمين شورى بينهم وساق وصفهم بهذا مساق الأوصاف الثابتة والسجايا اللازمة كأنه شأن الإسلام ومن مقتضياته ، فقال هز من قائل في سورة الشورى « والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون » وأمر الرسول المعصوم أن يشاور في الأمر فقال سبحانه « فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر » وجعل الطاعة لأولى الأمر والمرجع إليهم فقال هز شأنه « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » وقال « ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم » ووردت في السنة هذه أحاديث تدعو إلى الشورى ، وكان عمله ﷺ وسنن الراشدين من بعده على التشاور وعدم الاستقلال بالأمور .

وكذلك تضافرت الأدلة على أن الرياسة العليا في الحكومة الإسلامية ليست حقاً لقريش ولا لنير قريش لأنه لم يرد في القرآن الكريم ولا في السنة الصحيحة ما يدل على أن أمر المسلمين بعد رسول الله يكون في أمره خاصة ولأفراد معينين ومقتضى ترك هذا التعيين أن يكون أمر الرياسة العليا موكولا إلى الأمة تختار له من تشاء . ورسول الله ﷺ لم يستخلف على الناس أحداً ولو كان الأمر وراثياً لعهد به إلى صاحبه . والمسلمون لما اجتمعوا في مقيقة بنى مساعدة على

أثر وفاة الرسول واختلفوا فيمن يلي الأمر بعده كانت حجة القرينين  
 المختلفين ناطقة بأنهم لا يعرفون الأمر حقاً لمعين حتى أن بعض الأنصار  
 دعا إلى بيعة سعد بن عباد ، وبعضهم قال للمهاجرين : منا أمير ومنكم  
 أمير وأبو بكر لما حجهم بأن الأئمة من قريش لم يحجمهم به على أنه  
 نص من الدين ولكن على أنه نظر صحيح لما لقريش إذ ذاك من  
 المصيبة والمنعة . وقد بين أبو بكر نفسه وجهة هذا النظر إذ قال :  
 « ان هذا الأمر إن تولته الأوس نفسه عليهم الخرج وإن تولته  
 الخزرج نفسه عليهم الأوس ولا تدين العرب إلا لهذا الحى من  
 قريش » ولو كان نصاً من الدين ما خفى على جميع من كان في السقيفة  
 من الأنصار والمهاجرين ما هذا أبا بكر وما احتاج أبو بكر إلى حديث  
 المناقشة بين الأوس والخزرج وما سأل لعمري أن يقول وهو يفكر  
 زمن خلافته فيمن يستخلفه : « لو كان سالم مولى حذيفة حياً لوليت »  
 إذ كيف يولى مولى بعد ما سمع في السقيفة أن الأئمة من قريش . ويؤيد  
 هذا النصوص الواردة بالإهتمام على الأعمال لا على الأنساب وبالتبرؤ  
 من عصبية الجاهلية وبأن أكرم الناس عند الله أتقاهم .

وكذلك قرر الإسلام مسئولية رجال الحكومة أمام الأمة وهذا  
 واضح من النصوص التي يطلب بها من الأمة نصيح ولادة الأمر والأخذ  
 على أيدي ظالمهم كقوله ﷺ « أن الله يرضى لكم ثلاثاً ويسخط

لكم ثلاثاً يرضى لكم أن تعبدوه وحده ولا تشركوا به شيئاً وأن  
تعصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا . وأن تناصحوا من ولاه الله  
أمركم » وقوله « أن للناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك  
أن يعبهم الله بعقاب من هنده » . وهذه المسئولية من نتائج الشورى  
إذ لولا أن للأمة حق الرقابة على الحاكم ما أمر أن يستشيرها .

والخلفاء الراشدون كانوا يقرون هذه المسئولية فأبو بكر أول  
ماولى الخلافة قال : أنى وليت هليكم واست بخيركم فإن أحسنت  
فأهينونى وإن صدفت فقومونى . وعمر لما ولي الخلافة قال : من  
رأى منكم فى اعوجاجاً فليقومه قال له أعرابى والله لو رأينا فىك  
اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا وكثير من الأحاديث والآثار متضافرة على  
تقرير هذه المسئولية . وقد استنتج الأئمة الإمام رحمه الله من إيجاب  
المشاورة على الحاكم وإيجاب النصيحة على المحكومين أن النظام  
النبىانى واجب فى الإسلام قائلاً « أن النصيحة والشورى لا يتمان إلا  
بقيام فئة خاصة من الناس تشاور وتناصح إذ ليس فى وسع جمهور  
الأمة القيام بهما . وإذا كان ذلك الواجب المفروض على الحاكم  
والمحكومين لا يتم إلا بوجود هذه الفئة كان تخصيص فريق من  
الأمة لهذا العمل واجباً عملاً بالأصل المتفق عليه » ما لا يتم الواجب  
إلا به فهو واجب »

ومن هذا يتبين أن دعاتهم الحكومة في الإسلام هي الشورى  
ومسئولية أولى الأمر واستمداد الرئاسة العليا من البيعة العامة .

وهذه دعاتهم تعتمد عليها كل حكومة عادلة لأن مرجعها كلها أن  
يكون أمر الأمة بيدها وأن تكون هي مصدر السلطات .

وقد قضت الحكمة أن تقر هذه الدعات غير مفصلة لأن تفصيلها  
مما يختلف باختلاف الأزمان والبيئات . فאלله أمر بالشورى وسكت  
عن تفصيلها ليكون ولاية الأمر في كل أمة في سعة من وضع نظمها  
بما يلأم حالها ، فهم الذين يقررون نظام انتخاب رجالها والشرائط  
اللازمة فيمن ينتخب وكيفية قيامهم بواجبهم وغير ذلك مما تتحقق به  
الشورى ويتوصل به إلى الاشتراك في الأمر اشتراكاً يحقق أن أمر  
المسلمين شورى بينهم .

وكذلك نظام المسئولية وكيف يؤدي رجال الشورى واجب  
النصح وتقديم ما يمكن أن يطرأ ، ترك تفصيله لتراهى فيه المصلحة  
ومقتضيات الزمن .

ومثله البيعة ومن يتولاها وشرائطها وكل ما يتعلق بها مما يحقق  
الغرض منها ، وإذا لا يمكن القول بأن في الإسلام قصوراً عن مسابقة  
الزمن في شكل الحكومة لللائمة لأن الإسلام أقر أساساً عادلة لا تختلف فيها

أمة عن أمة ، وأفسح للناس في أن يقرروا على هذه الأسس ما يرونه  
 — من التفاصيل — كفيلاً بمصالحهم وملائماً لأحوالهم .

وإذا كان المسلمون أهملوا تنظيم هذه الشورى حتى ذهبت روحها  
 وجرد بعضهم أن يقول أنها مندوبة لا محتومة ، وأغفلوا المسؤولية  
 حتى استقل بأمرهم ولاتهم وخرست الألسنة عن النصيحة وصمت  
 الأذان عن سماعها . وأضاعوا البيعة ومسخوها حتى جعلوها أمراً  
 صورياً لا يحقق الغرض منها ولا يشعر بإرادة الأمة .

إذا كانوا قد فعلوا هذا حتى ظهرت حكوماتهم في كثير من  
 الأزمان على أشكال بعيدة عن شكل الحكومات الدستورية فليس  
 هذا من الإسلام ولكنه من إهمال المسلمين .

### حقوق الأفراد

من الأسس التي تبني عليها النظم الدستورية كفالة حقوق الأفراد  
 والمساواة بينهم في التمتع بها ، ولا يخلو قانون أساسى لحكومة دستورية  
 من تقرير الحرية والمساواة وتشريع الأحكام الكفيلة بتحقيقها وصونها  
 وجميع الحقوق على تسدها ترجع إلى أمرين عامين : الأول الحرية  
 الشخصية ، والثانى المساواة بين الأفراد في الحقوق المدنية والسياسية

### الحرية الشخصية

المراد من الحرية الشخصية أن يكون الشخص قادراً على التصرف في شئون نفسه وفي كل ما يتعلق بذاته ، آمناً من الاعتداء عليه في نفس أو عرض أو مال أو مأوى أو أى حق من حقوقه ، على أن لا يكون في تصرفه عدوان على غيره . ومن هذا التعريف يتبين أن الحرية الشخصية تتحقق بتحقيق أمور ؛ وانها معنى مكون من حريات هذه وهى : حرية الذات ، وحرية المأوى ، وحرية الملك ، وحرية الاعتقاد ، وحرية الرأى ، وحرية التعليم . ففي تأمين الفرد على هذه الحريات كفالة لحيته الشخصية ، وهذا ماقرره الإسلام في شأن هذه الحريات .

### الحرية الفردية أو حرية الذات

في أحكام الإسلام ما يقرر هذه الحرية ويؤمن الفرد على ذاته من أى اعتداء : وذلك أن الإسلام حد حدوداً بأوامره ونواهيه ؛ وشرع لمجاوزة هذه الحدود عقوبات ، بعضها مقدرة وهى الحدود ، وبعضها موكل تقديره إلى ولاية الأمر وهى التعازير . فلا جريمة إلا في تعدى حدود الله ، ولا عقوبة إلا على وفق ماشرع الله . واتفقت كلمة علماء الإسلام على أن العقوبات مما لا تثبت بالرأى والقياس وأنها لا تثبت إلا بالنص ، وجاء في القرآن الكريم قوله عز شأنه « ولا عدوان إلا

على الظالمين ، وقوله تعالى « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » . ففي النهي عن العدوان إلا على ظالم وفي الأمر بأن يكون الاعتداء على الظالم مماثلاً لاعتدائه لا يزيد ، وفي قصر الجريمة على مخالفة حدود الله ، ومنع تشريع العقوبات بالرأى والقياس كغفلة الحرية الفردية وتأمين من الاعتداء على الذات . وجميع ما في كتاب الله وسنة رسوله ، من النهي عن الظلم والإيذاء للمسلم والذي يؤيد حرية الذات وأمان الإنسان من أذى غيره .

### حرية الملاوي

في أحكام الإسلام ما يكفل هذه الحرية فإن النفي والابعاد عقوبة لم يذكرها القرآن الكريم إلاجزاء للذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً . قال تعالى : « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يُقْتَلُوا أو يُصَلَّبُوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم » .

وفي القرآن الكريم والسنة تقرير حرمة المسكن قال تعالى « يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها ذلكم خير لكم لعلكم تذكرون . فإن لم تجدوا فيها أحداً فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم ، وإن قيل لكم ارجعوا فارجعوا ، هو



أزكى لكم ، والله بما تعملون عليم . . وقال عليه الصلاة والسلام  
 « إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجع » .

### حرية الملكية

الإسلام أقر هذه الحرية وكفلها بأحكام عدة :

منها أن كل ما شرعه الله من التصرفات التي تنفذ تعقل الملكية  
 العينية أو منفعتها ، من بيع وإجارة وقرض وغيره ، جعل أساساً صحيحة  
 ونفاذه حرية المتصرف ورضاه واختياره . فالركن الأول لصحة المبادلات  
 المالية التراضي والأصل في هذا قوله عز شأنه : « يا أيها الذين آمنوا  
 لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارةً عن تراض  
 منكم » .

ومنها النهي في مواضع عدة في القرآن والسنة عن التعدي على مال  
 الغير وأخذه من ماله بغير حق ، قال تعالى « ولا تأكلوا أموالكم  
 بينكم بالباطل وتذثوا بها إلى الأحكام لتأكلوا فريقاً من أموال الناس  
 بالإثم وأنتم تعلمون » وقال عز شأنه « إن الذين يأكلون أموال اليتامى  
 ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً » .

وليس تقرير عقوبة السارق وتضمين الغاصب إلزاماً لحرية  
 الملكية . قال تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما »

وقال عليه السلام « لا يحل لأحد أن يأخذ متاع أخيه لاهباً ولا جاداً ، فإن أخذه فليرده عليه » وقال « على اليد ما أخذت حتى ترد » .

ومما يؤيد حق الملكية في أحكام الإسلام قوله ﷺ لمن كان يغبن في المبادلات « إذا بايعت قتل : لا خلافة ، ولى الخيار ثلاثة أيام » ونهيه عن بيع الفرر ، فإن في تجويز شرط الخيار والنهي عن بيع الفرر ضمانة لتحقيق رضا المالك بالتبادل وعدم خروج الملك من ماله وفي نفسه شبهة قهر أو خناع له . بل إن تقرير حق الشفعة إذا نظر إليه من ناحية أنه لدفع الضرر عن الجار أو الشريك يؤيد احترام الملكية وإحاطة المالك بما يدفع عنه الضرر ويحول بينه وبين الانتفاع بماله .

### حرية الاعتقاد (١)

الإسلام أقر هذه الحرية ، وترك لسلك فرد الحرية النامة في

( ١ ) ملحوظة : يجب توضيح وتقييد هذا المعنى بأن قصد المؤلف أنه لا يجوز إجبار أحد على الدخول في الإسلام ، ولكن بالنسبة للذين أسلموا أي المسلمين بالفعل فإنه لا يجوز للمسلم أن يبدل دينه ويرد عن الإسلام فهو ملتزم به ما لله والشرعية ، وحكم الشرع الحنيف أن جزاء المرتد عن الإسلام هو القتل إذا أصر على الردة بعد أن يستتاب لأن الردة تعتبر خيانة كبرى للدين والمجتمع . وكلام المؤلف إذن يقتضى أن يعهم منه أنه خاص بغير المسلمين .

أن يكون عقيدته بناء على ما يصل إليه عقله ونظره الصحيح، وذلك أن الإسلام جعل أساس التوحيد والإيمان البحث والنظر، لا القهر والالغاء، ولا المحاكاة والتقليد. ففي كثير من آي الكتاب الكريم لفت الناس إلى النظر في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء، ليهندروا بهذا النظر إلى الإيمان الصحيح والدين الحق، كقوله تعالى: «أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء» وقوله تعالى: «إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار، والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء، فأحيا به الأرض بعد موتها، وبث فيها من كل دابة، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض، لآيات لقوم يعقلون»، وفي كثير من الآي الكريمة نهي على من آمن بطريق التقليد لا بطريق البحث والنظر، كقوله تعالى: «بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون»، وفي كثير من الآي نفي الإيمان بطريق الإكراه والقسر كقوله تعالى: «لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي»، وكقوله تعالى: «أفأنت تكفر الناس حتى يكونوا مؤمنين» وكقوله تعالى: «لكم دينكم ولي دين».

فاذا كان أساس الاعتقاد في الإسلام النظر العقلي والبحث

والتفكير في آيات الله ولا محاكاة ، ولا تقليد ، ولا ألجاء ، ولا اكراه ، فليس أضمن الحرية الإعتقاد من هذا . ويؤيده ما جاء في الكتاب الكريم من أنه لا سلطان للداعي غير سلطان التذكير والموعظة الحسنة ، قال تعالى لرسوله : « فذكر إنما أنت مذكر ، لست عليهم بمسيطر » .

هذا ما يؤيد حرية الإعتقاد في الإسلام واما ما يقرره حماية إقامة الشعائر ، فإن الإسلام جعل لغير المسلمين الحرية التامة في أن يقيموا شعائر دينهم في كنائسهم ومعابدهم وجعل لهم أن يتبعوا أحكام دينهم في معاملاتهم وأحوالهم الشخصية . والأصل في هذا قوله ﷺ في شأن النعميين « لهم ما لنا وعليهم ما هلمنا » وجميع العهود التي كانت تمنح للمعاهدين كان يقرن فيها بالتأمين على النفس والأموال التأمين على العقائد وإقامة الشعائر ، وفي عهد عمر لا هل ايليا ما نصه « أعطاهم الامان لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم ومساكن ملتهم ، لا تسكن كنائسهم ولا ينقص منها ولا من خيرها ولا من صلبهم ، ولا يكرهون على دينهم ، ولا يضار أحد منهم » . فالإسلام في تكوين العقيدة أطلق للعقل حنان النظارة ، وفسح له في مجال البحث والتفكير في الآيات والدلائل وفي حماية عقائد المسلمين أحاطها بما يكفلها ويحفظها وترك أرباب كل دين وما يدينون به .

## حرية الرأي (١)

الإسلام في شأن هذا الحق نظر إلى موضوع الرأي : إما أن يكون  
أمراً دينياً ، أو غير ديني .

فإن كان الأمر غير ديني ، فلكل فرد أن يبدى رأيه فيه حسبما  
يراه ، ويعرب عنه بالوسيلة لليسورة له ، وقد حدث في صدر الإسلام  
وبعده عدة حوادث تدل على حرية الرأي وإقراره في هذه المواضع :  
من ذلك أن رسول الله ﷺ أشار على المسلمين في بعض الغزوات أن  
ينزلوا موضعاً معيناً ، فسأله أحد الصحابة : أهذا منزل أنزلك الله ؟  
أو هو الرأي والحرب والمكيدة ؟ قال : بل هو الرأي والحرب والمكيدة...  
قال الصحابي للرسول : ليس هذا بمنزل ... وأشار بأنزال المسلمين  
منزلاً آخر ، ونحووا . واختلف أبي بكر وعمر في حكم الأسرى على  
مسمع من الرسول خبره مستفيض . وكذلك اختلف كبار الصحابة  
في شأن الخلافة وكثير من الشئون .

وأما في الأمور الدينية فلكل واحد أن يجتهد فيها ، ويرى الرأي  
الذي يوصله إليه اجتهاده ، مادام اجتهاده في غير موضع النص ، ورأيه

---

(١) يجب أن يقيد هذا الكلام أيضاً بأن قصد المؤلف أن حرية الرأي  
مكفولة بشرط عدم الخروج على المبادئ الأساسية في الإسلام .

في حدود أصول الدين الكلية ونصوصه الصحيحة : وذلك أن الإسلام جعل القياس أحد أصوله ، ومصدراً من مصادر التشريع فيه ، والقياس هو إلحاق الأشباه بالأشباه ، والنظائر بالنظائر ، لامتنباط الأحكام التي لم ينص عليها ، ... وفي هذا الإلحاق والامتنباط مجال فسيح للرأى ، ومتسع عظيم للنظر ، وفي جملة مصدراً تشريعياً اعتبار للرأى وتقرير لحقه .

وكذلك جاء في السنة ، أن كل مجتهد مأجور : إن أخطأ فله أجر ، وإن أصاب فله أجران . فلمثوبة على الاجتهاد — سواء أدى إلى خطأ أو صواب — دليل على تقدير الإسلام للرأى ، وإقراره هذا الحق .

ويؤيد هذا ماورد في كثير من النصوص من ذم التقليد والنهي على المخلفين الذين يهلون حقولهم ولا يحررونها من أسر التقليد ، وما جاء على السنة كثير من المجتهدين من التصريح بأنهم ما اجتهدوا ليقلدوا ، وإن آرائهم لأنفسهم وخطأهم عليها .

فليس في أصول الإسلام ونصوصه ما ينافي حرية الرأى بالمعنى الذي بيناه ، بل فيها ما يؤيده ويقرره . وأما ماورد عن ابن عباس من قول الرسول ﷺ : « من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار » ، وماورد عن أبي بكر من قوله : « أي مماء تظلمني وأي أرض

تقلنى إن قلت فى كتاب الله برأى ؟ ... فهو محمول على الرأى الذى يستند إلى مجرد الهوى ولا يعتمد على مصلحة عامة ولا أصل دينى كلى وأما ما حدث فى الإسلام من سد باب الاجتهاد وإيجاب التقليد لأئمة معينين ، فإن هذا ليس من مقتضى أصول الدين أو نصوصه وإنما هو علاج لجأ إليه المتأخرون سداً لباب الفوضى ، فهو من قبيل ارتكاب أخف الضررين وأهون الشرين ، ولو وفق المسلمون إلى علاج تلك الفوضى ما كان فى الإسلام مانع من الاجتهاد .

### حرية التعليم

الإسلام نص على أن طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة ونفى أن يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ، ولم ينص على أنواع معينة من العلوم وحظر ما عداها ، فكل علم يوصل إلى مصلحة دنيوية أو دينية فهو مطلوب وهو حق مشاع بين أفراد الناس ذكورهم وإناثهم . وليس فى أصول الإسلام ما يدل على أنه يضيق بعلم أو يتف فى سبيل تعليم بل إن فى حوادث التاريخ دليلاً على أن المسلمين وسعت صيورهم وبلادهم مختلف العلوم وطبقات العلماء الذين ما وجدوا فى غير الإسلام منسجماً لعلومهم ونظرياتهم . وإن ما قل إلى العربية من علوم الفرس على يد ابن المقفع وأضرابه ، وما هرب من علوم اليونان فى عهد المنصور والرشيد والمأمون ، وما كانت عليه حال العلم والتعليم فى

معاهد بغداد وقرطبة وسمرقند، دليل على تقدير الإسلام لحرية العلم وتأيينه للتعليم.

وكيف لا يتفق الإسلام وحرية التعليم ، وأول أسس الإسلام أن يكون الإيمان عماده البرهان والحجة والنظر في ملكوت السماوات والأرض ؛ وهذا النظر يحتاج إلى مختلف العلوم وتعرف كثير من النظريات ؛ ... وكيف يكلف المسلمون بقوله تعالى : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة » إذا كان في الإسلام ما يقيد حريتهم في إعداد القوة بحظر البحث في أنواع من العلوم أو الفنون التي تتطلبها حاجات الإعداد في مختلف المصور .

فالحقيقة الثابتة أن الإسلام يقرر حرية العلم ، بل يجعل طلبه فريضة محكمة على كل مسلم ومسلمة ، وما يرمى به المسلمون من اضطهاد أنواع من العلوم في بعض العصور ، فليس سببه أمراً في طبيعة الإسلام . وفيما كتبه الأستاذ الإمام في كتابه « الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية » ممتع لمن في نفسه ريب .

### المساواة

المساواة شعار من أظهر شعار الإسلام ، ونصوصه وأحكامه ناطقة بتقريرها على أكمل وجوها : وذلك أن الإسلام لا يفرق بين واحد وآخر في الخضوع لسلطان قانونه ، وليس فيه فرد فوق القانون مهما



هلت منزلته ، وأمير المؤمنين والوالى وكل واحد من الأفراد متساوون فى أحوالهم المدنية والجنائية ، لا يمتاز واحد بحكم خاص ولا بطرق محكمة خاصة بل جميعهم أمام القانون سواء .

وكذلك لا يميز الإسلام واحداً عن واحد فى التمتع بالحقوق : فلم يجعل منزلة أو ميزة حقاً لأفراد أسرة معينة ، لا يستمتع بها سواء ، بل ناط الأمر بالعمل له ، ومهد السبيل لكل عامل ، فكل مناصب الدولة من أمانة المؤمنين إلى أصغر منصب فيها حق مشاع بين أفراد الأمة ، لا يحول بينه وبينها نسب أو عصبية وينطق بهذا قوله ﷺ : « لا فضل لعربى على هجى إلا بالقوى » وقوله ﷺ لبني هاشم : « يا بني هاشم . لا يخبئى الناس بالأعمال ويخبئونى بالأساب . إن أكرمكم عند الله أتقاكم » .

وفى كثير من النصوص تقرير المساواة وجعلها من شعار الإيمان ، كقوله تعالى « إنما المؤمنون إخوة » وقوله ﷺ « إخوانكم ختمكم » وقوله عليه السلام : « الناس سواسية كأسنان المشط ، لا فضل لأحمر على أسود ولا لعربى على عجمى » .

وفى كثير من الأحكام تحقيق هذه المساواة : فى الحج كلهم . يلباس واحد عراة الرؤوس لا يلبسون مخيطة ، وفى الصلاة كلهم فى

صفوف متساوية ، وفي التناصح للوضع على الرفيع ما للرفيع على الوضع  
 وفي الجنايات النفس بالنفس والعين بالعين والجروح قصاص ، . . .  
 وهكذا في سائر الأحكام الإسلامية الناس مواسية . وقد كانت  
 هذه المساواة في صدر الإسلام شعار المسلمين في حربهم وسلمهم ، وكان  
 الذين والمعاهدون يستمتعون في بلادهم بنعمة هذه المساواة عملاً  
 بقول الرسول ﷺ : « لهم مالنا وعليهم ما علينا » وقوله ﷺ  
 « من آذى ذمياً فأنا خصمه يوم القيامة » .

## ٣

## السلطات في الإسلام

ومصدرها ومن يتولاها

### (١) السلطة التشريعية

يتولى السلطة التشريعية في الحكومات الدستورية الحاضرة  
 أعضاء المجالس النيابية ، فهم الذين يقومون بسن القوانين وتشريع  
 الأحكام التي تقتضيها حاجات الزمن ومصالح الناس ويشرفون على  
 تنفيذها .

وأما في الدولة الإسلامية فالذي يتولى السلطة التشريعية هم

المجتهدون وأهل الفتيا ، وسلطتهم لا تعدو أمرين : أما بالنسبة إلى ما فيه نص فعملهم تفهم النص وبيان الحكم الذى يدل عليه ، وأما بالنسبة إلى ما لا نص فيه فعملهم قياسه على ما فيه نص واستنباط حكمه بواسطة الاجتهاد وتخرج العلة وتحقيقتها ، وذلك أن الدولة الإسلامية لها قانون أساسى إلى شرعه الله فى كتابه وعلى لسان رسوله فحيث يوجد نص فى هذا القانون يجب اتباعه ولا يكون لرجال التشريع فيه إلا البحث وتعرف الحكم المراد منه حتى يكون تطبيق النص صحيحاً . وإذا لم يوجد نص فى هذا القانون كان لرجال التشريع الإسلامى مجال للاجتهاد والاستنباط على أن يكون مرجعهم فى اجتهادهم واستنباطهم نصوص القانون الأساسى فيشرعون الأحكام فيما لا نص فيه بواسطة القياس على ما فيه نص .

وكل دولة إسلامية فى أى عصر من العصور لا تستغنى عن وجود جماعة من أهل الاجتهاد الذين استكملوا شرائطه وتوفرت لهم القدرة التامة يرجع إليهم فى فهم نصوص القانون الأساسى الالهى وتطبيقه . وفى تشريع الأحكام لما يحدث من الأقضية والحوادث وما يطرأ من المصالح والحاجات .

وقد انقضى القرن الأول الهجرى ولم يكن للدولة الإسلامية

قانون مدون سوى القرآن الكريم الذى جميع فى عهد الخليفة الأول  
أبى بكر الصديق وكان التشريع فى ذلك القرن على عهد الخلفاء  
الراشدين وصدر الدولة الأموية بالرجوع إلى القرآن وإلى حفظ السنة ،  
فإن وجد أهل الفتيا — من الصحابة والتابعين وتابعيهم — نصاً  
اتبعوه وإلا اجتهدوا رأيهم ، وما كانت تدون هذه الآراء الاجتهادية  
ولا تعتبر قانوناً ولا شرعاً ، إلا باعتبار أن مستندها ومرجعها إلى  
القرآن والسنة .

لكن لما اتسعت دائرة الفتح وانتشر الإسلام فى الممالك القاصية  
وتفرق حفاظ الشريعة ورواتها فى مختلف الأنحاء مع زيادة وسائل  
الحضارة والعمران وتجدد الأفضية والحوادث بتشعب المعاملات  
والأحوال خيف من تشتت أحكام الشريعة ودخول الفوضى فى التشريع  
فكان هذا باعثاً على أمرين الأول تدوين الحديث للرجوع إلى ما فيه  
من الأحكام والثانى تدوين المجتهدين اجتهاداتهم وأصولهم التى استندوا  
إليها فى التفريع والاستنباط . وأول من قام بالأمر الأول الإمام الزهري  
بأمر من الخليفة عمر بن عبد العزيز فقد دون ما وصل إليه من السنة  
فى صحف وعنى الخليفة بتوزيعه على الأمصار فى أواخر القرن الأول  
الهجرى ، وقام بالأمر الثانى الأئمة المجتهدون : أبو حنيفة ومالك  
والشافعى وأحمد وداود وزيد بن على وجعفر الصادق وغيرهم ، ومن

هذا الحين صار رجال التشريع يرجعون إلى الكتاب والسنة واجتهادات الأئمة ، وما كان في هذا من بأس لأن الرجوع إلى مجتهدات الأئمة ما كان إلا للاهتمام إلى فهم نصوص الكتاب والسنة والاستمانة على الاستنباط لأنها أصل في الدين وقانون أساسي . وهذا هو الغرض الذي قصد إليه المجتهدون ، فهم إنما أرادوا أن يضبطوا السبيل لمن يريد الاستنباط من أهله وأن لا يدهوا السبيل لينهجم على الكتاب والسنة من ليس أهلا للاستنباط ، وبعبارة أخرى أرادوا أن يسنوا طريق التشريع لرجال التشريع الذين يأتون بعدهم ويمكنوا من ليس له وسائل الاجتهاد من تعرف الأحكام . وما خطر لإمام منهم رضى الله عنهم أن تلتزم الأمة آراءهم ولا أن يكون قسوين مجتهداتهم حائلا بين أولى العلم وبين الرجوع إلى نصوص القانون الأساسى ليفهموا كما فهموا ويستنبطوا كما استنبطوا ولكن من جاء بعدهم أساء فهم غرضهم وحمل المسلمين على اتباع آرائهم وحرم الاجتهاد بالرجوع إلى أصل القانون الأساسى فكان من ذلك الحرج قصور التشريع الإسلامى عن مسايرة الزمن وتحقيق مصالح الناس والتجاء بعض الحكومات الإسلامية إلى العمل بقوانين أمم غير إسلامية والحق أن السلطة التشريعية فى الإسلام لو أنها مع اعتمادها على القانون الأساسى الإلهى وضعت لها نظام لانتخاب رجالها من بين من تتوفر فيهم شرائط الاجتهاد

وحدد عددهم واختصاصهم والتزمت الدولة بأرائهم قضاء وتنفيذاً  
لكانت كأفضل سلطة تشريعية في حكومة دستورية ولكفلت  
حاجات المسلمين في مختلف العصور .

ولكن ترك أمر التشريع فوضى فادعى الاجتهاد من ليس أهلاً له  
وتعذر تعيين من له السلطة التشريعية وامتنع اجتماعهم وتبادلهم  
الآراء ، وكان من نتيجة هذا تشعب الآراء واختلاف الأحكام اختلافاً  
لم يتيسر للحكومات الإسلامية معه أن ترجع إلى آرائهم أو تلتزمها .  
ولما وجد العلماء أن هذه الفوضى التشريعية لا تقف عند حد اضطروا  
إلى تدبير علاج لها ، وكانت الحكمة في أن يعالجوها بوضع نظام لرجال  
السلطة التشريعية يحول بين التشريع وبين هذه الفوضى ، ولكنهم  
عاجلوا بسد باب الاجتهاد ووقف حركة التشريع فوق عواقي شر مما اتفقوا  
ونبأ التشريع الإسلامي من مصالح الناس وحاجاتهم لأن المصالح في تغير  
والحاجات في تجدد والتشريع الإسلامي واقف عند ما وصل إليه الأئمة  
في القرن الثاني الذين راعوا في استنباطهم حال عصرهم ومصالح الناس  
في زمنهم وبلادهم .

ومن هذا يتبين أن فتح باب الاجتهاد الفردي شر على التشريع  
الإسلامي لأنه يهد السبيل للأدعياء ويكثر الخلف ويشعب الآراء .

وشر منه سد باب الاجتهاد لانه يوقف حركة التشريع ويجعل القانون الاسلامي قاصرا عن مصالح الناس والخير كله هو في اجتهاد الجماعة وتشريعهم ، وهذا هو سبيل الصحابة ومن تبعهم باحسان فقد كان أبو بكر اذا أعياه أن يجد في الأمر نصا في كتاب الله أو سنة رسول الله جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم فان أجمع رأيهم على أمر قضى به . وكذلك كان يفعل عمر .

وفي الدولة الاموية بالاندلس انشئت دار في قرطبة لشورى القضاة أعضاؤها من جلة العلماء يرجع اليهم في تقرير الاحكام . وكثيرا ما يذكر في تراجم علماء الأندلس أن فلانا كان مشاورا . وطلب فلان الى الشورى فأبى وذكر القرطبي هذه الشورى بقوله أن الشورى خالفت

الأمم السكا في عدة أحكام أخذت فيها بقول أبي القاسم . وفي عهد الخليفة عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم في سنة ٢٠١ هـ

أواخر القرن الثالث عشر الهجري أخذت الدولة العثمانية في وضع أساس لمعالج وقوف حركة التشريع الاسلامي فكانت من علماء الامة وفقهاءها جماعة ستمتهم «جمعية المجلة» وانتخبوا من كتب مذهب أبي حنيفة (مجلة الاحكام العدلية) وقد كان مبدأ عملها قاصرا على الترتيب وتهذيب الوضع والاختيار من كتب المذهب ، ولو طال زمنها لتطور عملها الى التشريع ومسايرة الزمن .

## ( ب ) — السلطة القضائية

الذى يتولى هذه السلطة فى الاسلام هم رجال القضاء . وقد روى  
فى الحكومات الدستورية الحاضرة أن يكون رجال القضاء غير رجال  
التشريع تطبيقاً لمبدأ الفصل بين السلطات ولكن فى صدر الاسلام  
كانت السلطة التشريعية والقضائية مجتمعين فى يد واحدة لأن الخليفة  
كان يتولاها فان وجد نصا قضى به وان لم يجد كان يستشير الفقهاء  
والمفتين من الصحابة فاذا تكون رأى قضى به ، وكذلك كان يفعل  
من بعده الى الخليفة بالقضاء : فكان رجال القضاء من المجتهدين  
الذين لهم السلطة التشريعية وكان قانونهم هو كتاب الله والسنة  
الصحيحة وما يستقر عليه رأى جماعة التشريع .

أخرج البغوى عن ميمون بن مهران قال : كان أبو بكر اذا ورد  
عليه الخوصوم نظر فى كتاب الله فان وجد فيه ما يقضى بينهم قضى به ،  
وان لم يكن فى الكتاب وعلم من رسول الله فى ذلك الامر سنة قضى  
بها ، فان أعياء خرج فسأل المسلمين وقال : أثنائى كذا وكذا فهل  
علمتم ان رسول الله قضى فى ذلك بقضاء ؟ فرمما اجتمع عليه نفر كلهم  
يذكر عن رسول الله فيه قضاء فيقول أبو بكر :

الحمد لله الذى جعل فىنا من يحفظ عن نبينا . فان أعياء أن يجد  
فيه سنة عن رسول الله جمع رهوس الناس وخيارهم فاستشارهم فان



أجمع رأيهم على أمر قضى به . وكان عمر يفعل ذلك فان أعياء أن يجد في القرآن والسنة نظر هل كان فيه لابي بكر قضاء فان وجد أبا بكر قضى فيه بقضاء قضى به والا دنا رهوس المسلمين فاذا اجتمعوا على أمر قضى به . وأول خليفة ولي السلطة القضائية نفرا معينا هو عمر بن الخطاب .

فقد ولي أبا الدرداء قضاء المدينة وولي شريحا قضاء البصرة وولي أبا موسى الاشعري قضاء الكوفة وكان هؤلاء جميعا يولون القضاء والتشريع مما يدل على ذلك ما ورد في كتب تعيين القضاة فقد جاء في رسالة عمر لابي موسى الاشعري . . . الفهم الفهم فيما ورد عليك مما ليس فيه نص في كتاب ولا سنة . . .

ولما دون الأئمة المجتهدون اجتهاداتهم وانخذها رجال القضاء مرجعا لهم كان عمل القضاة لا يخرج عن تطبيق ما رآه غيرهم وكانوا يقلدون المجتهدين والمفتين حتى وصل الامر الى أن قال علماء الحنفية ان تقليد الجاهل القضاء صحيح هندنا ويحكم بقتوى غيره . ومن هذا يتبين ان القضاء في الحكومات الاسلامية كان له طوران : الاول كان مرجع القضاة فيه الى القانون الاساسي وكانت لهم مع السلطة القضائية سلطة التشريع . والثاني كان مرجع القضاة فيه الى مجتهدين الأئمة وما كان لهم الا التطبيق بالتقليد .

وتعيين القضاة من حق الخليفة فتارة يتولى حقه بنفسه ويعين رجال القضاة وتارة بكل هذا التعيين الى ولاية الامصار . يدل على هذا ما جاء في عهد علي بن أبي طالب الى الاشراف النخعي حين ولاء مصر اذ يقول له : « ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيته في نفسك ممن لا تضيق به الامور ولا يحكمه الخصوم . . الى آخر ما جاء فيه . وليس تعيين القضاة مانعاً الخليفة أن ينظر بنفسه في فصل بعض الخصومات لانه هو صاحب السلطة القضائية وهؤلاء إنما يعملون بالنيابة عنه وهذه الأمانة لا تسلبه حقة .

وقد حالت فوضى التشريع دون أن يكون للقضاة في الحكومة الاسلامية قانون مفصل يرجعون اليه في أحكامهم بل كان المرجع الى اجتهادهم في الدور الأول من القضاة الذي كان يرجع فيه الى الاصول والى اجتهاد سائر المجتهدين والمفتين في الدور الثاني الذي كان فيه القضاة مقلدين يرجعون الى مجتهدات غيرهم . ولذا كانت تضطرب الاحكام ولا يتفقد القضاة بقانون ،

والاحكام يخالف بعضها بعضاً في الولاية الواحدة والولايات المختلفة

وأظهر فرق بين رجال السلطة القضائية في الحكومات الحاضرة ورجالها في الحكومة الاسلامية ، أن القضاة في الحكومة الاسلامية

لم يحد اختصاصهم بحد بين يمنع غيرهم من أرباب السلطة التنفيذية أن يعتدى على اختصاصهم ويتصرف فيما هو من حقهم . ولذلك سلب منهم النظر في المظالم والجرائم وإقامة الحدود . وكذلك لم يوضع نظام يبين علاقتهم برجال السلطة التنفيذية بل ترك الأمر بين ضعفاء وأقوياء بدون قانون فكان تنفيذ الأحكام إلى الولاة أن رضوا ففعلوا وإن لم يرضوا عطلوا . ولا كذلك الحال في الحكومات الحاضرة فإن اختصاص القضاء مبين بالقانون وما يدخل من السلطة القضائية في اختصاص غير القضاء مبين بالقانون ولا سبيل إلى الاعتداء . وكذلك علاقة القضاء برجال السلطة التنفيذية منصوص عليها في القانون وأنه يجب على الجهة التنفيذية التي يناط بها تنفيذ الحكم القضائي أن تنفذه ولو بالقوة بحيث إذا وجدت هواذة في التنفيذ تكون مسئولية الجهة التنفيذية كبيرة بحكم القانون وليس في الإسلام ما يمنع وضع نظام للسلطة القضائية يحد اختصاصها ويكفل تنفيذ أحكامها ويضمن لرجالها حريةهم في إقامة العدل بين الناس .

### ( ج ) — السلطة التنفيذية

أما رجال السلطة التنفيذية فهم ولاة الأمصار وقواد الجيوش وجباة الضرائب ورجال الشرطة وسائر عمال الحكومة . وكانت الأعمال التنفيذية في الحكومات الإسلامية مقسمة بين هؤلاء العمال على غير نظام

معروف فقد جمع ليحيى بن أكرم بين القضاء وقيادة الجهاد في بعض الغزوات وجمع الآخرين الحسبة والشرطة وبين ولاية الحرب والنظر في المظالم ، وكان عموم الولايات وخصوصها لا يستند إلى نظام ولا يعتمد على قانون . وقد أدى هذا إلى تشعب مسالك الولاية وجعل ديدنهم تناهب السلطة يسعى كل منهم في بسط نفوذه وأضعاف نفوذ غير لأنه لم يكن لكل ولاية حد معروف . وليس أضيع لحقوق الأفراد وأدهى إلى صلب حريتهم من عدم تحديد وظيفة كل من القضاة على مقاليد السلطة العامة . وكان أشد الولايات تأثيراً بهذه الفوضى السلطة القضائية لحاجتها إلى معاونة السلطة التنفيذية في تنفيذ أحكامها فكانت كرامة القضاء موقوفة على شخصية القاضى فإذا كان مؤيداً من الوالى نفذت أحكامه وأحلت مكانها من الاحترام وإذا لم يكن مؤيداً منه لم يكن له حق تسكليف السلطة التنفيذية بأن تنفذ أحكامه . وهذا مادعا الناس إلى طرق أبواب رجال السلطة التنفيذية للمطالبة بحقوقهم لأنه ليس للقضاء سلطان في نظرهم .

## الخلافة

الامامة الكبرى والخلافة وإمارة المؤمنين ألقاها مترادفة على معنى واحد رسمه العلماء بأنه رئاسة عامة في الدين والدنيا قوامها النظر في

للمصالح وتدير شؤون الأمة وحراسة الدين وسياسة الدنيا .

والبحث في هذا الموضوع ذو شعب متفرقة والباحثون أفاضوا القول فيه من جميع نواحيه .

والموضوعات التي منحصها بالبحث ثلاثة .

مالذي أوجب نصب الخليفة ؟

وما الشروط للمعتبرة فيمن يولى الخلافة ؟

وما مكانة الخلافة من الحكومة الإسلامية ؟

### ( ١ ) - وجوب نصب الخليفة

جمهور المسلمين على أن نصب الخليفة أى توليته على الأمة واجب بالشرع . ومستندهم في هذا الأيجاب أمور : أولاً إجماع الصحابة على تولية خليفة حتى قدموا أمر البيعة على دفن الرسول . وثانياً : أن ما هو واجب من إقامة الحدود وسد الثغور لا يتم إلا به ، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب . وثالثاً : أن فيه جلب للنافع ودفع المضار ، وهذا واجب بالإجماع .

وفريق من المسلمين ذهبوا إلى أنه واجب بالعقل محتجين بأن كل أمة لا تستغنى عن قوة تحمى قوانينها وتدير شؤون أفرادها وبأن وجود

الحاكم الوازع ضرورى من ضروريات الاجتماع البشرى .

والنظر الصحيح ينتج أن هذين الرأيين يمكن التوفيق بينهما لأنه لا مانع أن تكون تولية الخليفة مما يقضى به العقل لحياطة القوانين وحماية الأفراد وقرره الشرع تأييداً لمقتضى العقل فيكون العقل والشرع متوافقين على إيجاب تولية الخليفة غير أن العقل قاض بوجود الوازع المطلق والشرع داع إلى مثل أعلى ووازع خاص يستمد سلطانه منبيعة الأمة لا من القهر فمقتضى الشرع أكل فرد من أفراد ما يقتضيه العقل .

قال ابن خلدون فى المقدمة « وقد شذ بعض الناس فقال بعدم وجوب نصب الخليفة رأساً لا بالعقل ولا بالشرع ، منهم الأصم من المعتزلة وبعض الخوارج وغيرهم . والواجب عند هؤلاء إنما هو امضاء أحكام الشرع فإذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى لم تحتاج إلى إمام ولا يجب نصبه . وهؤلاء محجوجون بالاجماع والذي حملهم على هذا المذهب إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب » والنتيجة أن عامة العلماء متفقون على أن من الواجب أن يكون للمسلمين إمام أكبر أو رياسة عليها تجتمع حولها كلمة الأمة وتكون شعار وحدتها والتمسكة لأرادتها . والخلف فى مفشأ هذا الوجوب لا يتوقف عليه عمل .

## (ب) - الشروط للمعتبرة فيمن يولى الخلافة

قال أبو الحسن الماوردي في الأحكام السلطانية : « وأما أهل الأمانة فالشروط المعتبرة فيهم سبعة : أحدها العدالة على شروطها الجامعة . والثاني العلم المؤدى إلى الاجتهاد في التوازل والأحكام والثالث سلامة الخواص من السمع والبصر واللسان ليصح معهما مباشرة ما يدرك بها . والرابع سلامة الأعضاء من قهر يمنع من استيفاء الحركة وسرعة النهوض . والخامس الرأي المفضى إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح . والسادس الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو . والسابع النسب وهو أن يكون من قریش لورود النص فيه وانعقاد الاجماع عليه ولا اعتبار بضرار حين شذخوزها في جميع الناس . لأن أبا بكر الصديق رضى الله عنه احتج يوم السقيفة على الأنصار في دفعهم عن الخلافة لما بايعوا سعد بن هبادة عليها بقول النبي ﷺ « الأئمة من قریش » فأقلعوا عن التفرد بها ورجعوا عن المشاركة فيها حين قالوا منا أمير ومنكم أمير تسلياً لروايته وتصديقاً لخبره ورضوا بقوله نحن الأمراء واتم الوزراء وقال النبي ﷺ « قدموا قریشاً ولا تتقدموها » وليس مع هذا النص المسلم شبهة لمنازع فيه ولا قول لمخالف له . »

فأما الشروط الستة الأولى : من العدالة ، والعلم ، وسلامة الخواص

وسلامة الأعضاء ، والرأى ، والشجاعة فظاهر اشتراطها وكلها نرجع إلى العدالة والكفاية والقدرة على حمل المسلمين أن يتبعوا قانونهم ومنع غيرهم أن يعتمدى عليهم . وكلها لا بد منها ليقوم الإمام بواجبه من حراسة الدين وسياسة الدنيا . وكلها متفق عليها .

وأما الشرط السابع فمختلف فيه ومنشأ الخلاف عدم القطع بصحة النص الوارد فيه ، ومعارضته للنصوص الكثيرة التى وردت بإلغاء اعتبار الانساب والاعتماد على الأعمال والنسب على من دعا إلى عصبية وفقد الرابطة بينه وبين الغاية التى من أجلها يولى الإمام ، لأن شرط الشيء لا بد أن يكون ذاصلة فى الوصول إلى المقصود به . والنسب القرشى إن كان مشروطاً لذاته فليست الغاية تقتضيه لأن حراسة الدين وسياسة الدنيا تكون من الكفاء القادر أياً كان نسبه ، وإن كان مشروطاً لما كان لقريش من المنعة والقوة التى يستعين بها الخليفة على أداء واجبه وجمع الكلمة حوله فهو شرط زمنى مآله اشتراط أن يكون الخليفة من قوم أولى عصبية غالبية ولا أطراً ولا اشتراط القرشية قال ابن خلدون بعد بحث مستفيض « فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب ، وعلينا أن الشارع لا يخص الأحكام بمجمل ولا عصر ولا أمة ، علينا أن ذلك



إنما هو من الكفاية فرددناه اليها وطردها العلة المشتعلة على المتصود من القرشية وهي وجود العصية . فاشتربنا في القاءم بأمر المسلمين أن يسكون من قوم أولى عصبية غالبية ليستبوعوا من سواهم، وتجتمع الكلمة على حسن الحماية ولا يعلم ذلك في الأقطار والآفاق كما كان في القرشية إذ الدعوة الإسلامية التي كانت لهم كانت هامة وعصية العرب كانت وافية بها فغلبوا سائر الأمم، وإنما يخص لهذا العهد كل قطر بمن تكون له فيه العصية الغالبة . وإذا نظرت سر الله في الخلافة لم تعد هذا . لأنه سبحانه إنما جعل الخليفة نائباً عنه في القيام بأمر عباده ليحملهم على مصالحهم ويردعهم عن مضارهم وهو مخاطب بذلك ولا يخاطب بالأمر إلا من له قدرة عليه .

ومن استجمع الشروط للنفق عليها لا يصير إماماً له على الناس حق الطاعة إلا إذا بايعه أهل الحل والعقد الذين تختارهم الأمة من أهل العدالة والعلم والرأى وتنبههم في أمورهم العامة وأهمها اختيار الخليفة ومبايعته وقد ذكر العلماء أن الإمام كما يصير إماماً بالبيعة يصير إماماً بالاستخلاف وبولاية العهد وهذا القول ظاهره ليس صواباً بالاستخلاف والعهد أن لم يقره أهل الحل والعقد لا يكون للاستخلاف به إماماً ولا يجب له حق الطاعة . فالعهد على بيعة أهل الحل والعقد ، لا على الاستخلاف

والعهد . ولو أن المسلمين رأوا بعد وفاة أبي بكر خيراً من عمر وبأيامه .  
 معارضهم معارض ولا كان عهد أبي بكر حجة عليهم ، وكذلك لو بايع  
 المسلمون واحداً غير الستة الذين جعل عمر الشورى فيهم . فالعهد أو  
 الاستخلاف لا يعدو أن يكون ترشيحاً من السلف للخلف . والأمة بعد  
 ذلك صاحبه القول الفصل فيمن تختاره إماماً ، كما أن لها الحق في  
 الإشراف على سياسته في عهد إمامته ولها الحق في هزله إذا لم يقم بما  
 عاهدوا عليه في بيعته .

فلأى في تولية الخليفة لأولى الحل والعقد لا للفرد أياً كان ولذلك  
 عهد عمر بمبادرته ببيعة أبي بكر فلتة وفي الله المسلمين شرها لأنه بايعه  
 قبل التشاور بين أولى الحل والعقد . وأبو بكر لم يرشح عمر حتى أطال  
 التشاور مع كبار الصحابة ولم يعبه أحد إلا بشدته ، ولما أخرج عهد  
 الرحمن بن عوف نفسه من رجال الشورى الستة وجعلوا له الاختيار  
 بقي ثلاثاً لا تكتمل هيته بكثير نوم وهو يشاور كبار المهاجرين  
 والأنصار .

### ( ج ) — مكانة الخلافة من الحكومة الإسلامية

قدمنا أن أمر المسلمين يجب أن يكون شورى بينهم لا يستقل به  
 واحد منهم وإن تكون الرئاسة العليا لمن يبايعه أولو الحل والعقد أية  
 كانت أسرته وأياً كان منصبه .

وهذه الرياسة العليا مكانتها من الحكومة الإسلامية مكانة الرياسة العليا من أية حكومة دستورية ، لأن الخليفة إنما يستمد سلطانه من الأمة الممثلة في أولى الحل والمقد ويعتمد في بقاء هذا السلطان على ثقتهم به ونظره في مصالحهم ، ولهذا قرر علماء المسلمين أن الامة خلعت الخليفة لسبب يوجب ، وأن أدى إلى الفتنة احتمل أولى المضرتين وعلاوا هذا بأن من ملك المسئولية ليستقيم الأمر يملك العزل عند أهوجاجه ، وأبو بكر الصديق أول من ولي الخلافة قال في فاتحة خطبته « أيها الناس قد وليت عليكم ولست بخيركم . فان أحسنت فاهينوني ، وان صدفتم قوموني » وقال في خاتمتها « أطيعوني ما أطعت الله ورسوله ، فاذا عصيت الله فلا طاعة لي عليكم » . وروى مثل هذا عن عمر وعثمان مما يؤيد إيمانهم بسلطة الامة عليهم وشعورهم بالمسئولية أمامها .

وإنما تختلف الخلافة عن سائر الرياضات العليا في الحكومات الدستورية في أن الخلافة رياسة عامة في أمور الدين والدنيا وكما أت الخليفة تشمل ولايته التشريع والقضاء والتنفيذ وغير هذا مما تقضى به سياسة الملك ونظام الشئون الدينية فان له أيضا إمامة الصلاة وأمرة الحج والأذن بإقامة الشعائر في المساجد والخطبة في الجمع والأعياد، وغير هذا من الشئون الدينية . ومنشأ الجمع بين الولايتين له أن الغاية من

إقامته ومبايعته أن يقوم بحراسة الدين وسياسة الدنيا به، وذلك قاض بأن يكون له النظر في الشئون الدينية والدنيوية معاً، وكذلك جميع الشئون هي وسائل لإصلاح الرعية واستقامة أمورها، وهذا الإصلاح هو الغاية المرجوة من نصب الخليفة ومبايعته . ولا تكاد تجد في الإسلام شأنًا دينيًا لاصلة بينه وبين معادة الإنسان في دنياه .

وليس عموم ولاية الخليفة وشمولها للشئون الدينية بمجامل الخليفة ذا صلة إلهية أو مستنداً سلطانه من قوة غيبية، وما هو إلا فرد من المسلمين وثقوا بكفائته لحراسته الدين وسياسة الدنيا فبايعوه على أن يقوم برعاية مصالحهم وله عليهم حق السمع والطاعة وسلطانه مكنت من بيعتهم له وثقتهم به .

ومن هذا يتبين أن الصفة الإلهية التي ألصقتها بالرياسة العليا في الحكومة الإسلامية بعض الجهال من هباد السلطة نفخياً لشأن الخلفاء وتقديساً لم ليست من أصل الدين في شيء، وقد قيل لأبي بكر: يا خليفة الله فقال لست بخليفة الله ولكني خليفة رسول الله . وجمهور العلماء على أنه لا يجوز تلقيب الخلفاء بهذا اللقب ونسبوا قائله إلى الفجور وقالوا يستخلف من يغيب أو يموت، والله لا يغيب ولا يموت . وكثير من آيات الكتاب الكريم تنفي أن يكون لرسول سلطة دينية على أحد،

وأولى أن لاتكون هذه السلطة لواحد من خلفائه . قال تعالى لرسوله  
« فذكر ، إنما أنت مذكر ، لست عليهم بمسيطر » وقال « وما أنت  
عليهم بجبار » وقال « ليس عليك هدام ، ولكن الله يهدي من يشاء »  
وفي كثير من آي الكتاب وسنة الرسول وخلفائه الراشدين ما يؤيد  
الاهتداء برأى الجماعة ورجوع الخليفة عن رأيه إذا بان الصواب في  
رأى غيره . في كتاب الإسلام والنصرانية « الخليفة من المسلمين ليس  
بالمعصوم ولا هو مهبط الوحي ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب  
والسنة وهو لا يخصه الدين في فهم الكتاب والعلم بالأحكام بمزية  
ولا يرتفع به إلى منزلة بل هو وسائر طلاب الفهم سواء إنما يتفاضلون  
بصفاء العقل ، وكثرة الإصابة في الحكم . فالأمة أو نائب الأمة هو  
الذي ينصبه ، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه وهي التي  
تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها فهو حاكم مدني من جميع الوجوه ،  
وليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة  
إلى الخير والتنفير عن الشر وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين  
يقرع بها أنف أهلام كما خولها لأهلام يتناول بها من هو أدناهم . »

## السياسة الشرعية الخارجية

السياسة الخارجية للدولة تدبير علاقاتها بغيرها من الدول . والأمم قديماً كانت حالها لا تساعد على وجود صلات بين أحداها والأخرى لأن القوية كانت تطمع في استعباد الضعيفة والضعيفة كانت في خوف من تغلب القوية ، وما كانت إذ ذاك ضمانات تقف بالمطامع أو تمنى المخاوف ، فلهذا كانت كل أمة في هزلة عن الأخرى ، وما كانت لواحدة منها سياسة خارجية إلا تدبير الحروب والاغارات .

ولكن الأمم حديثاً لما اشتدت حاجة كل واحدة منها إلى الأخرى وأصبحت كالأفراد مدنية بطبعها لا غنى لأمة عن غيرها ، مست هذه الحاجات المتبادلة إلى تدبير العلاقات الخارجية بوضع الأسس التي تبني عليها ، والقوانين التي تتبسط فيها ، والقوى الكفيلة بتنفيذها . ولهذا وضع علم القانون الدولي لتقرير القواعد التي تستبين بها حقوق كل دولة وواجباتها قبل غيرها من الدول في حالى السلم والحرب . وأول ما قرره العلماء من قواعده أن تكون علاقات الدول أساسها السلم حتى يتيسر لها تبادل المنافع والتعاون على بلوغ النوع الإنسانى درجة كماله

وقرروا أنه لا يسوغ قطع هذه الصلة السلمية إلا عند الضرورة القصوى  
التي تلجئ إلى الحرب وبعد أن تفشل جميع الوسائل السلمية في حسم  
الخلافاً . ومنوا لحال السلم أحكاماً تكفل لكل دولة حقوقها وواجبات  
قبل غيرها حتى تقطع أسباب الخلاف بالقدر الممكن ومنوا لحال الحرب  
- إذا اضطر الخلاف إلى وقوعها - أحكاماً تخفف ويلاتها وتهون من  
شروطها بالقدر الممكن كذلك . فمن الأحكام السلمية وجوب اعتراف  
الدول بوجود الدولة التي استكملت شرائط الدولية . ووجوب تمتع  
كل دولة بحريتها التامة في سياستها الداخلية واحترام حدودها ومعاملة  
رعاياها بالحسنى وإزالة العقبات من طريق تجارتها وإكرام وفادة سفرائها  
وقناصلها وغير هذا من الأحكام التي يقصد بها تجنب وقوع الخلاف  
ومن الأحكام الحربية وجوب إعلان الحرب بطريقة يمنع الغدر والأخذ  
غيلة وتحريم استعمال أنواع من القنابل والقذائف والأسلحة التي تزيد  
في تعذيب الإنسان وإحسان المعاملة للجرحى والأسرى وغير هذا من  
الأحكام التي يراد بها تخفيف ويل الحرب ، ورحمة الإنسان بالإنسان .  
وهذا بيان ما قرره الإسلام أساساً لعلاقة الدولة الإسلامية بغيرها  
وما شرعه لتدبير هذه العلاقة في حال السلم والحرب :

## علاقة الدولة الإسلامية

### بالمول غير الإسلامية

اتفقت كلمة علماء المسلمين على أن الدولة الإسلامية إنما تعتمد في تكوينها على الوحدة الدينية وأن جميع من جمعهم هذه الوحدة هم أمة واحدة وأن اختلفوا في اللغة أو الجنس أو الحكومات أو الملوك أو سائر المميزات القومية ، لأن وحدة الدين غلبت كل هذه الفروق .

واختلفوا في أساس العلاقة بين الدولة الإسلامية وغيرها ، فقال فريق منهم : إن الإسلام يأمر بدعوة مخالفه إلى أن يدينوا به وهذه الدعوة دعوتان دعوة باللسان ودعوة بالسنن . فمن دُعُوا باللسان وبلغوا هذا الدين على وجه صحيح يتبين به الحق ولم يجيبوا الدعوة وجب على المسلمين دعوتهم بالسيف وقتالهم . وإن كانوا من مشركي العرب لا يحل الكف عن قتالهم حتى يسلموا . وأن كانوا من أهل الكتاب أو من مشركي غير العرب لا يحل الكف عن قتالهم حتى يسلموا أو يعطوا الجزية عن يدهم صاغرون . وقبل الوصول إلى هذه الغاية لا يجوز مسألتهم ولا يحل الكف عن قتالهم إلا للضرورة بأن كان بالمسلمين ضعف وبمنا لهم قوة فينتد تجوز المسألة المؤقتة للضرورة ويجب أن تقدر هذه الضرورة بقهرها .



واحتج هؤلاء على رأيهم بجملة براهين :

الأول : أن الله سبحانه أمر المسلمين في كتابه الكريم بأن يقاتلوا غير للمسلمين حتى يسلّموا أو يسطوا الجزية أمراً مطلقاً غير مقيد بأن يكون القتال دفاعاً لعدوان أو في مقابلة قتال قبل هذا الاطلاق على أنه أمر بالقتال على أنه دهوة إلى الإسلام وحمل للمخالفين على نبذ دينهم واختناق الإسلام . وإذا كان القتال دهوة إلى الدين فلا يحل تركه مع القدرة عليه بحال.

فمن هذه الآيات قوله تعالى في سورة البقرة « وكُتِبَ عليكم القتال وهو كرهٌ لكم وهى أن تكرهوا شئنا وهو خير لكم » وقوله في سورة النساء « فليقاتل في سبيل الله الذين بشروا الحياة الدنيا بالآخرة » وقوله في سورة الأنفال « يا أيها النبي حرّضَ المؤمنين على القتال » وقوله في سورة التوبة « فإذا انسَلَخَ الأشهر الحرم فانتلوا للمشركين حيث وجدتموهم وخذلهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد ، فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم أن الله غفور رحيم » وقوله فيها « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدهم صاغرون » وقوله فيها « قاتلوا للمشركين

كافة كما يقاتلونكم كافة وأعلموا أن الله مع للتقين »

والثاني ما رواه البخاري ومسلم عن ابن عمر رضى الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال « أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة . فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله » وهذا نص على أن الأمر بقتال الناس هو للدخول في الإسلام أى أنه طريق الدعوة إليه .

والثالث ان الله سبحانه في كثير من آى الكتاب الكريم نهى عن اتخاذ الكافرين أولياء وعن الالتقاء إليهم بالمودة . وفي هذا دلالة على أن لا تكون للمسلمين بغيرهم مخالفة أو موالاتة . فمن هذه الآيات قول تعالى في سورة آل عمران « لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين » وقوله تعالى في سورة المائدة « يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض . ومن يتولهم منهم فانه منهم » وقوله تعالى في سورة الممتحنة « يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق يخرجون الرسول وإياكم أن تؤمنوا بالله ربكم »

والرابع أن من دھوا إلى الإسلام على وجه صحيح لا عذر لهم في البقاء على غيره ، لأن الله سبحانه أبقى معاذيرهم بدلائله التي أقامها على وحدانيته وصدق بها رسوله ، وإذا لم يجيبوا الدعوة بالحكمة وللوعدة الحسنة ولا معذرة لهم في الإباء فلا مندوحة أن نسوقهم إلى خيرهم وهداهم بوسائل قسرية ، حتى إذا لم تغلح وسائل القهر بعدد إن لم تغلح سبل الحكمة لم يكن بد من قتلهم وقطع دابر شرهم وقاية للمجتمع من ضلالتهم كالمضو المصاب إذا تعذر علاجه تكون مصلحة الجسم في بتره .

وأصحاب هذا الرأي أسسوا السياسة الخارجية للدولة الإسلامية على القواعد الآتية :

١ — الجهاد فرض ولا يحل تركه بأمان أو موادة إلا أن يكون الترك سبيلا إليه بأن كان الفرض منه الاستعداد حين يكون بالمسلمين ضعف وبمخالفهم في الدين قوة .

وإذا بدى المسلمون ، بالقتال فهو فرض حين على كل مسلم أهل للجهاد وإذا لم يبدوا به فهو فرض على الكفاية إذا قام به فريق من الأمة سقط عن الباقين وإذا لم يقم به فريق من الأمة كانت كلها آتمة .

٢ — أساس العلاقة بين المسلمين ومخالفهم في الدين الحرب ما لم يطرأ ما يوجب السلم من إيمان أو أمان .

والأمان نوعان : أمان مؤقت ، وأمان مؤبد . والمؤقت نوعان : خاص ، وعام .

أما الأمان المؤقت الخاص : فهو ما يبذله المسلم من المقاتلة لواحد أو جمع محصورين . وقد منح كل مسلم من المقاتلة حق هذا التأمين الخاص لأن الضرورة قد تقضى به وتسكون فيه المصلحة للمسلمين ويمكن لكل مقاتل أن يقدر هذه المصلحة الجزئية ويعمل لتحقيقها بدون حاجة إلى الرجوع إلى الإمام أو نائبه ، فإذا قاتل مقاتل من المسلمين لواحد أو جمع معين من المخاربين أمنتكم أو أنتم آمنون كانت هذه الكلمة ذمة في حق المسلمين جميعهم وصار بها هذا الواحد أو الجمع المعين آمناً لا يحل قتاله ولا التعرض له... وأصل هذا قول الرسول ﷺ « المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسمى بذمتهم أدناهم وهم يد على من سواهم » وفي رواية « ويجبر عليهم أدناهم » .

وأما الأمان المؤقت العام : فهو ما يبذل لكافة المسلمين ولا يخص واحداً أو جماعاً معيناً ، وهذا حق لا يملكه إلا الإمام أو نائبه لأن المصلحة العامة من شؤونها هو النظر فيها وهو الذي يرجع إليه في تقدير

الضرورة القاضية بالتكاف عن القتال في مدة معينة .

وفي حكم هذا الإيمان للوقت العام المهادنة وهي المماقدة بين المسلمين ومخالفهم في الدين على نية الحرب والتكاف عن القتال مدة معينة تقدر في العقد . وأصل هذا المهادنة التي تعاقد عليها المسلمون مع مشركي قريش في صلح الحديبية فإنه كان من مواد معاهدة ذلك الصلح التكاف عن القتال عشر سنين وقد أمضى رسول الله ﷺ ذلك لما كان يقدره من المصلحة العامة في هذا التكاف عن القتال وذلك لأن المسلمين آمنوا من الاعتداء عليهم واختلطوا بمخالفهم في الدين وأسمعهم آيات الله وبشوا بينهم الدعوة إليه فدخل المشركون في دين الله أفواجا ونال المسلمون بهذه الهدنة من النصر أكثر مما نالوه بالقتال حتى قال بعض العلماء أن الفتح المبين المراد من قوله تعالى «إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً» هو صلح الحديبية لافتح مكة .

والإيمان المؤقت بنزوهيه والمهادنة إنما تجوز إذا كان فيها خير المسلمين ودعت إليها حالهم حتى لو رأى الإمام أن الخير والمصلحة في نقضه وإستئناف القتال كان له ذلك . وإذا نقضه فلا بد من النية إلى المؤمنين أو للمهادنين قبل القتال نحرزاً عن التعذر والأخذ على فرة . وأصل هذا قول الرسول ﷺ « في اليهود ولاء لا هدر » ولا بد

من اعتبار مدة يبلغ فيها خبر النبد إلى جميعهم ويكتفى في ذلك بمضى مدة يسكن فيها ملكهم بعد علمه بالنبد من إنفاذ الخبر إلى أطراف مملكته لأن ذلك أنفى للغدر . وأما إذا كان النقض من قبلهم هم فأنهم يقاتلون من غير أن ينبذ إليهم لأنهم هم الذين نقضوا العهد وأذنوا بالحرب وفي هذه الحال إذا كانت في يد المسلمين رهائن لا يحل قتلهم لأن الوفاء بالغدر خير من الغدر بالغدر ولقول الرسول ﷺ لا تخن من خانك »

وأما الأمان المؤبد . فهو ما يكتسب بمقد الذمة وإنما يتولى هذا العقد من قبل المسلمين الأمام أو نائبه وهو إنما يصح مع أهل الكتاب ومشركي غير العرب، ولا يصح مع مشركي العرب والمرتدين . ولا يصح إلا أن يكون مؤبداً . وإذا عقد فهو لازم في حق المسلمين فلا يملكون نقضه بحال . وأما في حق الذميين فيقبل النقض بأحد ثلاثة أمور بإسلام من يسلم منهم . أو بلحوقه بدار الحرب . أو بثورته على المسلمين وتغلبه على بعض أمانتهم . وأما امتناعه عن إعطاء الجزية أو جنائنه على مسلم أو ارتكابه أية جريمة فردية فلا تستوجب نقض العقد . والأصل في هذا أن كل ما صدر من ذمي واحتمل أن يؤثر لغير النقض لا ينقض به عقد الذمة .

٣ - دار الإسلام : هي الدار التي تجري عليها أحكام الإسلام ويأمن من فيها بأمان المسلمين سواء أكانوا مسلمين أم ذميين .

ودار الحرب : هي الدار التي لا تجري عليها أحكام الإسلام ولا يأمن من فيها بأمان للمسلمين .

ولنأتمس أصحاب هذا الرأي رأيهم وقواعدهم على أساس أن غير المسلمين إذا دهبوا إلى الإسلام وأقيمت لهم دلائل الحق وأبليت معاذيرهم برفع الشبهات وإيضاح الآيات كان أصرارهم على خلافهم وأعراضهم عن الإسلام وآياته ورفضهم إجابة دعائهم بمثابة إيدان المسلمين بالحرب ، فيجب على المسلمين أن يسوقوهم . إلى الحق قسراً ماداموا لم يذهبوا له بالحكمة والموعظة الحسنة .

وقال فريق آخر من العلماء أن أساس هلاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول لاتغير ماقرره علماء القانون الدولي أساساً لعلاقات الدول الحاضرة . وأن الإسلام يجنب السلم لا للحرب . وأنه لايجوز قتل النفس لجرد أنها تدين بغير الإسلام ، ولا يبيح للمسلمين قتال مخالفيهم لمخالفتهم في الدين وإنما يأتين في قتالهم ويوجبهم إذا اعتدوا على المسلمين ، أو وقفوا عقبة في سبيل الدعوة الإسلامية ليحولوا دون بثها فينبذ يجب القتال دفماً للعدوان وحماية للدهوة حتى إذا لم يكن من الخالف

في الدين عدوان لا على المسلمين ولا على دھوتهم فلا يحل قتاله ، ولا يحرم معامته ومبادلته المنافع فلم يؤذن في القتال لأنه طريق الدھوة إلى الدين وإنما أذن فيه لحماية الدھوة من اعتداء المعتدين . واحتجوا على هذا ببراهين :

أولاً : أن آيات القتال في القرآن الكريم جاءت في كثير من السور المكية والمدنية مبينة السبب الذي من أجله أذن في القتال وهو يرجع إلى أحد أمرين . إما دفع الظلم ، أو قطع الفتنة وحماية الدھوة ، وذلك أن الكفار على عهد الرسول ﷺ - سواء أكانوا من المشركين أم من أهل الكتاب - أمتنوا في إيذاء المسلمين بألوان العذاب فتنة لهم وابتلاء حتى يرجعوا من أسلم من دينه ويتبطوا من عزيمة من يريد الدخول في الإسلام ، وغايتهم من هذه الفتن والحن أن يخذلوا الدھوة ويسدوا الطريق في وجه الدعاة ، فله سببانه أوجب على المسلمين أن يقاوموا هؤلاء المعتدين دفعا لاعتدائهم وإزالة لعقباتهم حتى لا تكون فتنة ولا محنة ، ولا يحول حائل بين المدعوين وإجابة الدھوة وإذا ذلك يكون الدين كله لله . قال تعالى في سورة البقرة المدنية : وقاتلوا في سبيل الله الذين يقتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين واقتلوا حيث تفتنوم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولا تقاومهم عند المسجد الحرام حتى يقتلوكم فيه . فإن قاتلوكم فاقتلواهم



كذلك جزاء الكافرين فان اتهموا فان الله غفور رحيم . وقالوهم  
 حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله ، فان اتهموا فلا عدوان إلا على  
 الظالمين ، وقال تعالى في سورة النساء المدنية « وما لكم لا تقاتلون في  
 سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا  
 أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك ولياً واجعل  
 لنا من لدنك نصيراً » وقال تعالى في سورة الانفال المدنية « وقالوهم  
 حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله ، فإن اتهموا فان الله بما يعملون  
 بصير . » وقال سبحانه في سورة الحج المكية « أذن للذين يقاتلون  
 بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير ، الذين أخرجوا من ديارهم  
 بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله » .

واحتجوا ثانياً باتفاق جمهور المسلمين على أنه لا يحل قتل النساء  
 والصبيان والرهبان والشيخ الكبير والأعمى والزهني ونحوهم لأنهم  
 ليسوا من المقاتلة ، ولو أن القتال كان للحمل على إجابة الدعوة وطريقاً  
 من طرقها حتى لا يوجد مخالف في الدين ماسخ استثناء هؤلاء فاستثنواهم  
 برهان على أن القتال إنما هو لمن يقاتل دافعاً لعدوانه . ولو قيل أنهم  
 استثنوا لأنهم لن يهرمهم تبع فهذا أن سلم في الصبيان والنساء لا يسلم في  
 البواقي وخاصة في الرهبان .

وثالثنا بأن وسائل القهر والاكره ليست من طرق الدعوة إلى الدين لأن الدين أساسه الإيمان القلبي والاعتقاد وهذا الأساس تكونه الحجة لا السيف ، ولهذا يقول الله تعالى « لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي » ويقول سبحانه « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكفره الناس حتى يكونوا مؤمنين »

وأصحاب هذا الرأي أسسوا السيادة الخارجية للدولة الإسلامية على القواعد الآتية :

١ - دعوة خير المسلمين إلى الإسلام فرض كفاية على الأمة الإسلامية إذا قام به فريق منها سقط عن الباقيين ، وإذا لم يقم به فريق منها كانت كلها آثمة وذلك لأن رسالة محمد ﷺ عامة ، فهو مرسل من الله إلى الناس كافة لا فرق بين أمة وأمة ، ولا بين من كانوا في عصره ومن وجدوا بعده . والله أمره أن يبلغ ما أنزل إليه من ربه إلى كل من أرسل إليهم ، وقد قام في حياته بتبليغ كل من استطاع أن يبلغهم بلسانه وكتبه ورسوله . وفي خطبته يوم حجة الوداع أشهد ربه على البلاغ وأمر أن يبلغ الشاهد الغائب ، فمن هذا وجب على المسلمين في هصورهم المتتابعة أن لا ينقطعوا

عن هذه الدعوة وأن يبلغوا ما أنزل على محمد ﷺ إلى كل من لم يبلغه.

وأن يكون أول شئونهم الخارجية تنظيم الدعوة إلى الإسلام وإعداد الدعاة وبشهم بين الأمم التي لا تدين بالإسلام في مختلف البلدان مع مدعم بجميع الوسائل التي تقدمهم على القيام بواجبهم

٢ - أساس العلاقة بين المسلمين ومخالفينهم في الدين السلم ،  
مالم يطرأ ما يوجب الحرب من اعتداء على المسلمين أو مقاومة لدعوتهم بمنع الدعاة من بنائها ووضع العقبات في سبيلها وفننة من اهتدى إلى اجابتها

٣ - دار الإسلام هي الدار التي تسود فيها أحكامه ويأمن فيها المسلمون على الاطلاق ودار الحرب هي الدار التي تبدلت علاقتها السليمة بدار الإسلام بسبب اعتداء أهلها على المسلمين أو على بلادهم أو على دعوتهم أو دعاتهم . وعلى هذا إنما يتحقق اختلاف الدارين بين بلاد الدولة الإسلامية وبلاد خير المسلمين الذين بدأوا المسلمين بالعدوان أو حالوا بينهم وبين بث دعوتهم وقام المسلمون بما يجب عليهم من دفع العدوان عنهم وحماية دعوتهم وقطعوا بتلك البلاد علاقتهم وانقطعت العصمة بينهم بحيث يصبح أهل البلدين لا يأمن واحد منهم في بلاد الآخر .

أما الأمة غير الإسلامية التي لم تبدأ المسلمين بعدوان ،  
ولم تفرض لدعاة الإسلام وتركهم أحراراً يعرضون دينهم على  
من يشاؤون ، و يقيمون يراهم بما يريدون ، لا تقاوم داهياً  
ولا تفنن مدعوا ، فلم ترسل إليها بعثة من الدعاة ؛ فهذه لا يحل  
قتالها ولا قطع علاقتها السلمية ، والأمانُ بينها وبين المسلمين ثابت ،  
لا يبدل أو يهدد ، وإنما هو ثابت على أساس أن الأصل السلم ولم  
يطرأ ما يهدم هذا الأساس من عدوان على المسلمين أو على دعوتهم

و خلاصة الفروق بين الرأيين أنه على الرأي الأول : الجهاد  
مشروع على أنه طريق من طرق الدعوة إلى الإسلام ، على معنى أن  
غير المسلمين لا بد أن يدينوا بالإسلام : طوعاً بالحكمة والموعظة  
الحسنة ، أو كرهاً بالفتوة والجهاد .

وعلى الرأي الثاني : الجهاد مشروع لحماية الدعوة الإسلامية ودفع  
العدوان على المسلمين فمن لم يجب الدعوة ولم يقاومها ولم يبدأ المسلمين  
باهتداء لا يحل قتاله ولا تبديل أمنه خوفاً .

وكذلك على الرأي الأول لا يكون بين المسلمين وغيرهم أمان  
إلا بسبب طارئ من تأمين خاص أو هام أو موادة أو عقد ذمة  
وعلى الرأي الثاني لا يكون بين المسلمين وغيرهم حرب إلا بسبب

طارىء من اعتداء أو مقاومة للدعوة أو إنشاء الدعاة أو المدعوين وعلى الرأى الأول يتحقق اختلاف الدارين باختلاف الدينين . وعلى الرأى الثانى إنما يتحقق اختلاف الدارين باقتراع العصمة . وليس مناط الاختلاف الإسلام وعدمه وإنما مناطه الأمن والفرع .

والنظر الصحيح يؤيد أنصار السلم القائلين بأن الاسلام أسس علاقات المسلمين بغيرهم على المسالمة والأمان لا على الحرب والقتال إلا إذا أريدوا بسوء لفتنهم عن دينهم أو صدم عن دعوتهم فحينئذ يفرض عليهم الجهاد دفعاً للشر وحماية للدعوة وهذا بين فى قوله تعالى فى سورة المتحنة المدنية « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوك فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرؤم وتسقطوا إليهم إن الله يحب المقسطين . إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون » وقوله تعالى فى سورة النساء المدنية « فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً » وقوله فى سورة التوبة المدنية « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها ، وتوكل على الله » وفى كثير من آى الكتاب وأصول الدين ما يميز هذه الروح السلمية ويبعد أن يكون الإسلام أسس علاقات للمسلمين بغيرهم على الحرب الدائمة وأن يكون فرض

الجهاد وشرع القتال على أنه طريق الدعوة إلى الدين لأن الله نفى أن يكون إكراه على الدين وأنكر أن يكره الناس حتى يكونوا مؤمنين . وكيف يتكون الإيمان بالإكراه أو يصل السيف إلى القلوب . إن طريق الدعوة إلى التوحيد والإخلاص لله وحده هي الحجة لا السيف ولو أن غير المسلمين كفوا عن فتنهم وتركوا هم أحراراً في دهورهم ماثرون سيفاً ولا أقاموا حرباً .

وما احتج به الفريق الأول من آيات القتال التي جاءت مطلقة ليس برهاناً قاطعاً على ما يقولون لأنه لم لا يوفق بين هذه الآيات المطلقة والآيات المقيدة بحمل المطلق على المقيد على معنى أن الله سبحانه أذن في القتال لقطع الفتنة وحماية الدعوة وتارة ذكره مقروناً بسببه وتارة ذكره مطلقاً اكتفاء بعلم السبب في آيات أخرى . ولو كان بين الآيات تعارض كانت المتأخرة ناسخة للمتقدمة فلم يذكر السبب الذي من أجله أذن في القتال آخرًا كما ذكر السبب في الإذن به أولاً ، وكيف تكون الآيات للقيدة منسوخة مع أن وجوب القتال لدفع العدوان مجمع عليه ولم يقل بنسخ هذا الوجوب أحد . فلا موجب لتقرير تعارض الآيات والقول بنسخ المطلق للمقيد لأن هذا تمزيق للآيات ويترتب عليه نسخ كثير منها ، حتى قال بعض المفسرين : أن المنسوخ بآية السيف نحو مائة وعشرين آية ومن هذه الآيات كل ما يدل على أخذ بالعفو أو

دهوة بالحكمة أو جدال بالحسنى أو نقي للأكراه على الدين .

وما احتجوا به ثانياً من حديث « أمرت أن أقاتل الناس » فهو لا يثبت مدعاهم . لأن جميع المسلمين متفقون على أن المراد من الناس في هذا الحديث مشركو العرب خاصة لأن غيرهم من أهل الكتاب ومشركي غير العرب حكمهم بخالف ماجاء في الحديث لأنهم يقاتلون حتى يسلموا أو يعطوا الجزية وإذا كان المراد من الناس مشركي العرب خاصة وهؤلاء حالم من العدوان على المسلمين والدهوة غير مجهولة فالله أمر رسوله أن يقاتلهم حتى يدفع شرهم ، ولجودهم على ما وجدوا عليه آباءهم ولشدة طغيانهم لم يكن سبيل إلى دفع شرهم إلا بأن يسلموا أو يستأصلوا ، ولو كان يرجى منهم خير لأبيح معهم عقد الذمة وقبول الجزية كما شرع لنبيهم ، فالحديث في طائفة خاصة والقتال فيه لدفع الشر لا للدهوة ولو كان للدهوة لكاتواهم وغيرهم مواسية .

وما احتجوا به ثالثاً من النهي عن اتخاذ الكافرين أولياء فهذا ليس بدليل لأن مورد النهي موالاتهم ومحالقتهم ونصرتهم على المسلمين وهذا لا خلاف في حظره ، وأما موالاتهم بمعنى المسالمة والمعاملة بالحسنى وتبادل المنافع فهذا غير محظور وكيف يكون محظوراً وقد أباح الله للمسلم أن يتزوج بالكافرة الكتابية . وليس بعد هلاقة

الزوجية موالاة . ونفى الله سبحانه النهى عن برهم والقسط اليهم ماداموا لم يقاتلوا المسلمين ولم يعتدوا عليهم وقد قال الفخر في تفسيره « الموالاة تحتل درجات ثلاثاً » :

(١) أن تكون موالاته توجب الرضا بكفره وذلك حرام لأن الرضا بالكفر كفر .

(٢) المعاشرة الجلية في الدنيا وذلك خير ممنوع منه .

(٣) وهي كالوسط بين الدرجتين الأوليين وهي بمعنى الركون اليهم والمظاهرة والنصرة مع اعتقاد أن دينه باطل فهذا منهي عنه لأن الموالاة بهذا المعنى قد تخرج إلى استحسان طريقه والرضا بدينه وذلك يخرج عن الإسلام .

ومن أقوال العلماء التي تؤيد الروح السلفية قول الفخر الرازي في تفسير قوله تعالى « لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي » إنه تعالى لما بين دلائل التوحيد بيانا شافياً قاطعاً للمعذرة قال بعد ذلك أنه لم يبق بعد إيضاح هذه الدلائل عن الكافر في الإقالة على كفره إلا أن يقصر على الإيمان ويحبر عليه وذلك مما لا يجوز في دار الدنيا التي هي دار الابتلاء إذ أن في القهر والإكراه على الدين بطلان معنى الابتلاء والامتحان ونظير هذا قوله تعالى « ولو شاء ربك لآمن من



في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين .  
ويؤكد هذا التأويل قوله سبحانه بعد نفى الإكراه في الدين  
« قد تبين الرشد من الغي » يعنى وهو أعلم قد ظهرت الدلائل ووضحت  
البيّنات ولم يبق بعدها إلا طريق القسر والإلجاء والإكراه ، وذلك غير  
جائز لأنه يتنافى التكليف والابتلاء .

وقال ابن تيمية في كتابه « السيامه الشرعية في إصلاح الراعى  
والرهية » : وإذا كان أصل القتال المشروع هو الجهاد ومقصوده هو  
أن يكون الدين كله لله وأن تكون كلمة الله هي العليا فمن منع هذا  
قتل باتفاق المسلمين وأما من لم يكن من أهل الممانعة والمقاتلة كالنساء  
والصبيان والراهب والشيخ الكبير والأعمى والأزمن ونحوهم فلا يقتل  
عند جمهور العلماء إلا أن يقاتل بقوله أو فعله ، وإن كان بعضهم يرى  
إباحة قتل الجميع لجرد الكفر إلا النساء والصبيان لكونهم مالا  
للمسلمين . والأول هو الصواب لأن القتال هو لمن يقاتلنا إذا أردنا  
إظهار دين الله كما قال تعالى « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم  
ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين » . وفي السنن عنه عليه السلام أنه مر  
على امرأة مقتولة في بعض مغازيه فدوقف عليها الناس فقال « ما كانت  
هذه لتقاتل » . وقال لأحدهم الحق خالفاً فقل له لا تقتلوا ذرية ولا

عسيفاً . وفيها أيضاً عنه عليه السلام أنه كان يقول لا تقتلوا شيخاً فانياً ولا طفلاً صغيراً ولا امرأة وذلك أن الله تعالى أباح من قتل النفوس ما يحتاج إليه في صلاح الخلق كما قال تعالى والفتنة أشد من القتل أى أن القتل وإن كان فيه شر وفساد ففي فتنة الكفار من الشر والفساد ما هو أشد ممن لم ينفع المسلمين من إقامة دين الله لم تكن مضرة كفره إلا على نفسه .

وقال الأستاذ الإمام في تفسير قوله تعالى في سورة البقرة « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا » . الآيات : مجمل تفسير الآيات ينطبق على ماورد من سبب نزولها وهو إباحة القتال للمسلمين في الإحرام بالبلد الحرام والشهر الحرام إذا بدأهم المشركون بذلك وأن لا يبغوا عليهم إذا نكثوا عهدهم واعتدوا في هذه المدة وحكمها بأن لا ناسخ فيه ولا منسوخ فالكلام فيها متصل ببعضه ببعض في واقعة واحدة فلا حاجة لتزيقه ولا لإدخال آية براءة فيه . وقد نقل عن ابن عباس أنه لا نسخ فيها ومن حل الأمر بالقتال فيها على عمومها ولو مع انتفاء الشرط فقد أخرجها عن أسلوها وحلها مالا تحتمل ، وآية سورة آل عمران نزلت في غزوة أحد وكان المشركون هم المعتدين ، وآيات الأنفال نزلت في غزوة بدر الكبرى وكان المشركون هم المعتدين أيضاً ،

وكذلك آيات سورة براءة نزلت في ناكثي العهد من المشركين ولذا قال « فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم » وقال بعد ذكر نكثهم « ألا تقاتلون قوماً نكثوا أيمانهم وهموا بإخراج الرسول وهم بدوكم أول مرة » . الآيات .

كان المشركون يبدون المسلمين بالقتال لأجل إرجاعهم عن دينهم ولو لم يبدوا في كل واقعة لكان اعتداؤهم بإخراج الرسول من بلده وفتنة المؤمنين وإيذاؤهم ومنع الدعوة كل ذلك كان كافياً في اعتبارهم معتدين فقتل النبي ﷺ كله كان مدافعة عن الحق وأهله وحماية الدعوة الحق ، ولذلك كان تقديم الدعوة شرطاً لجواز القتال وإنما تكون الدعوة بالحجة والبرهان لا بالسيف والسنان ، فإذا منعنا من الدعوة بالقوة بأن هدد الداهي أو قتل فعلينا أن نقاتل لحماية الدعوة ونشر الدعوة لا لإكراه على الدين فالله تعالى يقول « لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي » ويقول « أفأنت تسكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » . وإذا لم يوجد من يمنع الدعوة ويؤذى الدعوة أو يقتلهم أو يهدد الأمن ويعتدي على المؤمنين فالله تعالى لا يفرض علينا القتال لأجل سفك الدماء وإزهاق الأرواح ولا لأجل الطمع في الكسب ولقد كانت حروب الصحابة في الصدر الأول لأجل حماية الدعوة ومنع المسلمين تغلب الظالمين لأجل العدوان فالروم كانوا يعتدون على حدود

البلاد العربية التي دخلت في حوزة الإسلام ويؤذونهم وأولياءهم من العرب المنتصرة من يظفرون به من المسلمين وكان الفرس أشد إيذاء للمؤمنين منهم فقد فرقوا كتاب النبي ﷺ ورفضوا دعوته وهددوا رموله وكذلك كانوا يفعلون . وما كان بعد ذلك من الفتوحات اقتضته طبيعة الملك ولم يكن كله موافقاً لأحكام الدين فان طبيعة السكون أن يسط القوي يده على جاره الضعيف . ولم تعرف أمة قوية أرحم في فتوحاتها بالضعفاء من الأمة العربية شهد لها علماء الإفرنج بذلك .

وجملة القول في القتال أنه شرع للدفاع عن الحق وأهله وحماية الدهوة ولشرها فعلى من يدعى من الملوك والأمراء أنه يحارب للدين أن يحمي الدعوة الإسلامية ويمد لها عنتها من العلم والحجة بحسب حال العصر وعلومه ويقرن ذلك بالاستعداد التام لحمايتها من العدوان . ومن عرف حال الدعاة إلى الدين عند الأمم الحية وطرق الاستعداد لحمايتهم يعرف ما يجب على المسلمين في ذلك وما يتبني في هذا العصر .

وبما قررناه بطل ما يهذى به أعداء الإسلام حتى من المنتسبين إليه من زعمهم أن الإسلام قام بالسيف ، وقول الجاهلين والمنتمصين أنه ليس ديناً إلهياً لأن الإله الرحيم لا يأمر بسفك الدماء وأن العقائد الإسلامية خطر على المدنية فكل ذلك باطل ، والإسلام هو الرحمة العامة للعالمين .

### أحكام الإسلام الحربية

سواء أكانت الحرب أساس العلاقة بين المسلمين وغيرهم أم كانت تدبيراً استثنائياً لا يلجأ إليه إلا لضرورة دفع العدوان وقطع الفتنة ، فإن الأحكام التي أوجب الإسلام مراعاتها لتخفيف ويلات القتال من خير ما عرف من قوانين الرحمة بالإنسان . وهذه الأحكام وأن كانت تتفق مع أحكام القانون الدولي في كثير من المواضع إلا أنها تختلفها من جهة أنها أحكام دينية شرعها الدين ويقوم بتنفيذها إيمان المسلمين وقوة يقينهم مثل سائر الأحكام الدينية : وأما أحكام القانون الدولي فاتها ليس لها قوة تنفيذية تكفل امضاءها حتى أن بعض الباحثين يرى في تسمية الأحكام الدولية قانوناً ضرباً من التسامح لأن القانون لا يكسب هذا الوصف إلا إذا كان من ورائه قوة لحايته وتنفيذ أحكامه . ولا توجد قوة مالاخضاع الدول لأحكام القانون الدولي فالأحكام الإسلامية الحربية مع أنها ترمي إلى العدل والرحمة لها من إيمان المسلم قوة تنفيذية تكفل امضاءها .

والأصل في هذا الباب ما رواه الجماعة إلا البخاري من حديث سليمان بن بريدة عن أبيه قال : « كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله تعالى وبمن معه من المسلمين خيراً ثم قال : أغزوا باسم الله في سبيل الله ، قاتلوا من كفر

بالله . أغزوا ولا تغزوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ، ولا تقتلوا وليدا . وإذا  
لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى إحدى خصال ثلاث فإتبعن  
ما أجابوك إليها فاقبل منهم وكف عنهم : أَدْعُهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ فَإِنْ  
أَجَابُوكَ فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفْ عَنْهُمْ ، ثُمَّ أَدْعُهُمْ إِلَى التَّحَوُّلِ مِنْ دَارِهِمْ  
إِلَى دَارِ الْمُهَاجِرِينَ وَأَهْلِهِمْ أَنْ قُلُوا ذَلِكَ أَنْ لَهُمْ مَالُ الْمُهَاجِرِينَ وَأَنْ  
عَلَيْهِمْ مَالُ الْمُهَاجِرِينَ فَإِنْ أَبَوْا أَنْ يَتَحَوَّلُوا مِنْهَا فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ يَكُونُونَ  
كَأَعْرَابِ الْمُسْلِمِينَ يَجْرِي عَلَيْهِمْ حُكْمُ اللَّهِ الَّذِي يَجْرِي عَلَى الْمُؤْمِنِينَ ،  
وَلَا يَكُونُ لَهُمْ فِي الْفَيْءِ وَالْغَنِيمَةِ نَصِيبٌ إِلَّا أَنْ يُجَاهِدُوا مَعَ الْمُسْلِمِينَ  
فَإِنْ أَبَوْا فَاسْلُحْهُمْ الْجُزْيَةَ فَإِنْ أَجَابُوكَ فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفْ عَنْهُمْ فَإِنْ أَبَوْا  
فَاسْتَعِنْ بِاللَّهِ وَقَاتِلْهُمْ وَإِذَا حَاصَرْتَ أَهْلَ حَصْنٍ فَأَرَادُوكَ أَنْ تَجْعَلَ لَهُمْ  
ذِمَّةَ اللَّهِ وَذِمَّةَ نَبِيِّهِ فَلَا تَجْعَلْ لَهُمْ ذِمَّةَ اللَّهِ وَذِمَّةَ نَبِيِّهِ وَلَكِنْ أَجْعَلْ لَهُمْ  
ذِمَّتَكَ وَذِمَّةَ أَصْحَابِكَ فَإِنْ كُنْتُمْ أَنْ تَخْفَرُوا ذِمَّتَكُمْ وَذِمَّةَ أَصْحَابِكُمْ خَيْرٌ مِنْ  
أَنْ تَخْفَرُوا ذِمَّةَ اللَّهِ وَذِمَّةَ نَبِيِّهِ . وَإِذَا حَاصَرْتَ أَهْلَ حَصْنٍ فَأَرَادُوكَ  
أَنْ تَنْزِلَهُمْ عَلَى حُكْمِ اللَّهِ فَلَا تَنْزِلْهُمْ فَإِنَّكَ لَا تَدْرِي أَصَابَتْ حُكْمَ اللَّهِ  
فِيهِمْ أَمْ لَا ، ثُمَّ اقْضُوا فِيهِمْ بَعْدَ مَا شِئْتُمْ .

وعلى هذا الأساس شرعت الأحكام الحربية في الإسلام كما يأتي :

( ١ ) قرر القانون الدولي أن الدولة التي تخطُر إلى إعلان الحرب

على دولة أخرى يجب عليها قبل البدء أن تعلن الدولة الأخرى  
بمبدأ الحرب وتعلن رعاياها وتخطر الدول الأخرى لتتزم حيادها،  
والغرض من هذا الإعلان توقي الغدر والأخذ على غرة .

وجاء في الشرع الإسلامي أنه يجب على المسلمين قبل البدء  
بقتال الكافرين أن يدهو من لم تبلغه الدعوة منهم ، ويندب أن  
يجدوا دعوة من بلغته . فقد قال أبو يوسف : « لم يقاتل رسول الله  
ﷺ قوما قط فيها بلغنا حتى يدعوم إلى الله ورسوله » وقال  
صاحب الأحكام السلطانية « ومن لم تبلغهم دعوة الاسلام يحرم  
عليها الاقدام على قتالهم غرة وبيانا بالقتل والتخريق ويحرم أن  
نبدأهم بالقتال قبل إظهار دعوة الاسلام لهم واهلهم من  
معجزات النبوة ومن ساطع الحجة بما يقودهم إلى الإجابة . فان  
بدأ بقتالهم إلى الاسلام وإنذارهم بالحجة وقتلهم غرة وبيانا ضمن  
ديات نفوسهم » .

وفي هذا من إعلان الحرب والإنذار به قبل ابتدائه وتوقي  
الغدر والخيانة ما يجب في الاسلام حتى أن الأمام إذا عقد صلحا  
مع الاعداء لمصلحة رآها فقد أجازوا له تقض الصلح إذا تبدلت  
الحال وصارت المصلحة في استئناف القتال ، لكن حرموا عليه

إستئناف القتال في هذه الحال إلا إذا مضى زمان يتمكن فيه ملك الإعداء من إنفاذ خبر النفض إلى أطراف مملكته توقياً عن الغدر وحذراً من الأخذ على غرة .

(٢) قرر القانون الدولي أن الرعاية غير المنتظمين في الجيش لا يعمدون أعداء ولا يجوز إلحاق الأذى بهم ، وإن وصف المحاربين خاص بكل جند أو جيش محارب ، ونصت الشريعة الإسلامية على أنه لا يجوز قتل النساء والصبيان والقسس في كنائسهم والرهبان في صوامعهم والشيوخ الكبار والزمنى والمرضى ومن اعتزل القتال أو حالت عاهته دون أن يكون من المقاتلة إلا إذا اشترك واحد من هؤلاء في الحرب بقول أو فعل أو رأى

(٣) أوجب القانون الدولي العناية بالمرضى والجرحى ، وقرر حياد المستشفيات ، وصيانة الأطباء والمرضى ، والجنود النقالة

ونَهت الشريعة الإسلامية عن قتل الوصفاء ، والعصفاء والوصفاء هم المملوكون والعصفاء هم المستخدمون ويدخل في هؤلاء المرضى والنقالة وكل من يستخدمون لاسعاف الجرحى والمرضى والقيام بحاجاتهم وتخفيف آلامهم



( ٤ ) حرم القانون الدولي الاجاز على الجرحى وتعذيب العدو  
والقتل به غيلة واستعمال القنابل والقذائف والأسلحة التي تزيد في  
التعذيب وحرم تسميم الآبار والانهار والأطعمة

وقد نهى رسول الله ﷺ عن الغدر وعن المثلة وقال لا تعذبوا  
عباد الله . وجاء في الشريعة الإسلامية النهي عن قتل الأعزل  
وعن الاحراق بالنار لميت أو حي وعن افساد الثمار والزروع  
وإحراق الدور والأشعة وعن كل ائتلاف وافساد تكون منه  
مندوحة

( • ) جوز القانون الدولي التضييق على المحصورين وتمجيزهم  
حتى يضطروا إلى التسليم .

وجوزت الشريعة الإسلامية — في حصار العدو — نصب العرادات  
والمنجنيقات ، وعمل كل ما يستضيئهم للظفر بهم ، على أن لا يقطع  
نخيلهم ، ولا تسم مياههم . ومن هذا يقين أن الاسلام في بدء  
القتال قرر من الاحكام ما يقضى به توقي الغدر والأخذ غرة . وفي  
أثناء القتال قرر من الأحكام ما يستوجب تخفيف ويلات الحرب :  
من تجنب المثلة والتعذيب وائتلاف ما لا تدعو الحاجة إلى ائتلافه  
حتى ان أعداء المسلمين إذا مثلوا بهم فالأفضل عدم مجاراتهم في

هذا التمثيل . يدل على هنا ماروى من أنه لما مثل المشركون  
 في غزوة أحد بمحزمة بن عبيد المطلب وغيره من الشهداء قال  
 الرسول ﷺ لئن أظفرتني الله بهم لأمثلن بعضهم ما مثلوا بنا ،  
 فأنزل الله عليه قوله سبحانه : « وأن عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتهم  
 به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين . واصبر وما صبرك إلا بالله »  
 فقال الرسول ﷺ بل نصبر وقال عمران بن حصين  
 ما خطبنا رسول الله ﷺ خطبة إلا أمرنا بالصدقة ونهانا  
 عن المنية

وأساس هذه الأحكام ان الإسلام ما قصد من تشريع القتال  
 إزهاق الأرواح وتعذيب عباد الله وإنما أراد دفع الشر وحماية  
 المسلمين ودعوتهم من العدوان ، فهو وسيلة لا يلجأ إليها إلا للضرورة  
 ولا يتجاوز فيها أدنى حدودها والله سبحانه لما بعث رسوله وأمره  
 بدعوه الخلق إلى دينه لم يأذن له في قتل ولا قتال حتى بدأ المدعوون  
 بظلم الداعين وإخراجهم من ديارهم وأموالهم بغير حق فأذن  
 الله للمسلمين بقوله « أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وأن الله على  
 نصرهم لقدير .

## احكام الاسلام السلمية

مما قدمناه أحكام الإسلام الحرية تبين أن الإسلام شرع من الأحكام في حال القتال ما يكفل تجنب الضرر والاغتياي والتعذيب وللثلة والاتلاف ، وما يدل على أنه إنما أراد هداية الناس وحسم شرهم لا إبادةهم وسحقهم . ونحن نبين مآثرة الإسلام من الأحكام تدبيرا لعلاقة المسلمين بغيرهم في حال السلم ، ومنها يتبين أن الإسلام أسس هذه العلاقة على قواعد العدل واحترام حقوق الأفراد وكفالة الحرية لهم وتبادل المعاملات مهم .

والأصل في هذا قوله تعالى « ولا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوك في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرؤم وتقسطوا اليهم أن الله يحب المقسطين . إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوك في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون » وقوله ﷺ « ألا من ظلم مائةً أو كلفه فوق طاقتة أو انتقصه أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفسه فأنا حجيجُه يوم القيامة » .

والأحكام التي قررها الإسلام في هذا الباب يعامل بها غير المسلمين الذين لم يقاتلوا المسلمين في الدين ولم يعتدوا عليهم أي عدوان سواء كانوا مقيمين مع المسلمين في دار الإسلام أم في دارهم

وهذا على الرأى الراجح من أن الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم السلم وأن الأمان ثابت بينهم لأنه أساس العلاقة ولم يطرأ ما ينقضه لا لأنه مكتسب يندل أو عقد فممة .

وأما على الرأى الآخر فأنما يعامل بهذه الأحكام من اكتسبوا حق الأمان بتأمين أمام المسلمين ودخلهم في ذمتهم .

قرر الإسلام المساواة بين الأديين والمسلمين فلم يماثل المسلمين  
وعلهم ما علهم، وكفل لهم حريتهم فأمر المسلمين أن يتركوهم وما يدينون  
ولا يتعرضوا لهم فيما يعتقدون .

وعلى أساس هذه المساواة لهم أن يتعاملوا مع المسلمين جميع  
المعاملات المباحة .

قال صاحب البدائع « ويسكنون في أمصار المسلمين يبيعون  
ويشترون لأن عقد الذمة شرع ليكون وسيلة إلى إسلامهم . وتمكينهم  
من المقام في أمصار المسلمين أبلغ في هذا المقصود ، وفيه أيضاً منفعة  
للمسلمين بالبيع والشراء » .

وما يحرم على المسلم التعامل به ولا يحرم على الذمي مثل الحر أو  
الخنزير فإنه يباح للذميين الاتجار بها حيث شاءوا . ولكن ليس لهم  
أن يجاهروا بالاتجار بها في أمصار المسلمين لأن المصر الإسلامى إنما

يجهر فيه بما لا ياباه شعار الإسلام .

وعلى أساس هذه المساواة لم يفرق الإسلام هل أرنج الأقوال بين المسلم والذمى فى العقوبات فى القصاص « النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص » وفى أحكام الديات والضمان والتعازير يجرى على الذميين ما يجرى على المسلمين .

وفى الأحوال الشخصية أبيع لهم كل زواج يتفق ودينهم ولو خالف شرائط الزواج عند المسلمين . واعتبر كل طلاق صدر من أحدم ولو لم يتفق وأحكام الطلاق عند المسلمين . ولا يتعرض لهم فى شىء من ذلك إلا إذا ترفعوا إلى المسلمين وطلبوا إجراء حكم الإسلام بينهم . وكما حرم الزواج بالمحصنات من اللؤمونات حرم الزواج بالمحصنات من الكتائيات كما قال تعالى فى حد المحرمات « والمحصنات من النساء » هكذا باطلاق من النساء حتى لا يتوهم أن المحرمات المحصنات من الملمات خاصة فدفعا لهذا التوهم قال سبحانه من النساء ، احتراماً لحق الزوج من غير المسلمين .

وفى الميراث سوى فى الحرمان بين الذمى والمسلم ، فلا يرث الذمى قريبه المسلم ولا يرث المسلم قريبه الذمى .

وفي المعاملة وحسن العشرة شرع الإسلام من الأحكام ما شرع له صدور مخالفته وحبيه إليهم ، وكفى أن الله سبحانه نفى النهي عن برهم والإسقاط إليهم وأباح للمسلمين طعامهم ، وأحل لهم ذبائحهم وأباح مصاهرتهم والتزوج منهم كما قال تعالى «وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم» .

وللزوجة غير المسلمة من الحقوق على زوجها ما للزوجة المسلمة . ونهى الله عن مجاداتهم إلا بالتي هي أحسن . ونهى علماء المسلمين على أن المسلم أن يضيفهم ويذهب إلى ضيافتهم ويتبادل معهم التهادى والتصافح .

وفي العبادات والاعتقادات أطلقت لهم الحرية ومنع التعرض لهم فيما يعبدون وما ينقدون ، فلمهم إقامة شعائر دينهم في كنائسهم وبيعتهم ، ولهم في القرى إعادة ما تهدم من الكنائس والبيع وإنشاء ما يريدون أحداثه منها . وأما في الأعمار الإسلامية فلمهم إعادة المهودم فحسب ، ولهم دق النواقيس في جوف كنائسهم ، ولهم أن يفعلوا كل ما لا يثير العداء ولا يعارض شعار الإسلام .

وفي ظل هذه الأحكام السمحة والعدالة والمساواة عاش غير

المسلمين مهم في بلاد الإسلام طوال السنين لا يشكون ضياعاً ولا  
يبيخسون حقاً ..

ومن نظر إلى اليهود التي كان يقطعها المسلمون على أنفسهم لغير  
المسلمين أيام قوة الإسلام وسطوة أهليه تتجلى له الروح السمحة التي  
عامل بها الإسلام غير المسلمين لأنه لا يعقل أن تكون تلك اليهود مما  
يأبأها الدين ثم يلتزمها الخلفاء الراشدون وقواد المسلمين بمحضر من  
كبار الصحابة وأولى العلم بالدين ، فلو أنهم مؤمنون بسماحة الإسلام  
وتقبله لهذه المعاملات ما أقروا تلك الشروط . ولولا أن هذه السماحة  
من طبيعة الإسلام ما كان تنفق روح اليهود التي تلتزم لغير المسلمين  
من مختلف القواد في مختلف البلدان .

وهذا عهد خالد بن الوليد لأهل الحيرة في عهد أبي بكر الصديق  
وعهد أبي عبيدة بن الجراح لأهل الشام في عهد عمر بن الخطاب قد  
كان لهما أثرهما في أنحاء الامبراطورية الفارسية والامبراطورية الرومانية  
لما تضمنه كل منهما من الوفاء وحسن المعاملة حتى وجد غير المسلمين  
من المسلمين ما لم يروه ممن كانوا يدينون بدينهم .

روى الإمام أبو يوسف في كتاب الخراج أن خالد بن الوليد  
صالح أهل الحيرة على أن لا يهتد لهم بيعة ولا كنيسة ولا قصرأ

من قصورهم التي كانوا يتحصنون فيها إذا نزل بهم عدو لهم ولا يمنعون من ضرب النواقيس ولا من إخراج الصليبان في يوم هيدهم وعلى أن لا يشتملوا على نعبة وعلى أن يضيفوا من مرهم من المسلمين مما يحل لهم من طعامهم وشرابهم وكتب بينهم هذا الكتاب .

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا كتاب من خالد بن الوليد لأهل الحيرة

إن خليفة رسول الله ﷺ أبا بكر الصديق رضي الله عنه أمرني أن أسير بعد منصرفي من أهل اليمامة إلى أهل العراق من العرب والمعجم بأن أدهرهم إلى الله جل ثناؤه وإلى رسوله عليه السلام ، وأبشرهم بالجنة وأنذرهم من النار . فإن أجابوا فلهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين . وأني انتهيت إلى الحيرة فخرج إلى إلياس بن قبيصة الطائي في أناس من أهل الحيرة من رؤسائهم وأني دعوتهم إلى الله وإلى رسوله فأبوا أن يجيبوا فعرضت عليهم الجزية أو الحرب فقالوا لا حاجة لنا بحربك ولكن صالحننا على ما صالحت عليه خيرنا من أهل الكتاب في إعطاء الجزية . وأني نظرت في عدتهم فوجدت عدتهم سبعة آلاف رجل . ثم ميزتهم فوجدت من كانت به زمانة



ألف رجل فأخرجتهم من العدة فصار من وقعت عليه الجزية سنة  
آلاف فصالحوني على ميتين ألفاً .

وشرطت عليهم أن عليهم هدا الله وميثاقه الذي أخذ عن أهل  
التوراة والإنجيل أن لا يخالفوا ولا يعينوا كافرأ على مسلم من العرب  
ولا من المعجم ولا يدلوم على هورات للمسلمين . عليهم بذلك عهد  
الله وميثاقه الذي أخذه أشد ما أخذه على نبي من عهد أو ميثاق أو  
ذمة . فإن هم خالفوا فلا ذمة لهم ولا أمان . وإن هم حفظوا ذلك  
ورعوه وأدوه إلى المسلمين فلمهم ما للمعاهد وعلينا المنع لهم . فإن فتح  
الله علينا فهم على ذمتهم لهم بذلك عهد الله وميثاقه أشد ما أخذ على  
نبي من عهد أو ميثاق ، وعليهم مثل ذلك لا يخالفوا . فإن غلبوا  
فهم في سعة يسمهم ما وسع أهل الذمة ولا يحمل فيما أمروا به أن يخالفوا  
وجعلت لهم أيما شيخ ضعف عن العمل أو أصابته آفة من  
الآفات أو كان غنياً فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه طرحت  
جزيته وعيل من بيت مال المسلمين وحياله ما أقام بدار الهجرة ودار  
الإسلام ، فإن خرجوا إلى غير دار الهجرة ودار الإسلام فليس على  
المسلمين النفقة على حيالهم . وأيما عبد من عبيدكم أسلم أقيم في أسواق  
المسلمين فبيع بأهلى ما يقدر عليهم في خير الوكس ولا تمجيل ودفع

نمته إلى صاحبه ولم كل ما لبسوا من الزى إلا زى الحرب من غير أن يتشبهوا بالمسلمين في لباسهم وأما رجل منهم وجد عليه شيء من زى الحرب مثل عن لبسه ذلك فإن جاء منه بمخرج وإلا عوقب بقصر ما عليه من زى الحرب .

وشرطت عليهم جباية ما صالحتهم عليه حتى يؤدوه إلى بيت مال المسلمين . عما لهم منهم . فإن طلبوا عوناً من المسلمين أهينوا به . ومؤنة العون من بيت مال المسلمين .

وروى الإمام أبو يوسف قال : حدثني بعض أهل العلم عن مكحول الشامي أن أبا عبيدة بن الجراح صالحهم بالشام واشترط عليهم حين دخلها على أن تترك كنائسهم وبيعتهم على أن لا يحدثوا بناء بيعة ولا كنيسة . وعلى أن عليهم إرشاد الضال ، وبناء القناطر على الأنهار من أموالهم ، وأن يضيفوا من صر بهم من المسلمين ثلاثة أيام . وعلى أن لا يشتموا مسلماً ولا يضربوه ، ولا يرفعوا في نادى أهل الإسلام صليباً ، ولا يخرجوا خنزيراً من منازلهم إلى أفنية المسلمين وأن يوقدوا النار للفرقة في سبيل الله ولا يدلوا للمسلمين على عورة ، ولا يضربوا نواقيسهم قبل أذان المسلمين ولا في أوقات أذانهم ولا يخرجوا الرايات في أيام عيدهم ولا يلبسوا السلاح يوم عيدهم

ولا يتخذوه في بيوتهم فإن فعلوا من ذلك شيئاً هو قبوا وأخذ منهم . فكان الصلح على هذا الشرط . فقالوا لأبي عبيدة اجعل لنا يوماً في السنة نخرج فيه صلباتنا بلا رايات وهو يوم عيدنا الأكبر ففعل ذلك لهم وأجابهم إليه . فلما رأى أهل الذمة وفاء المسلمين لهم وحسن سيرة فيهم صاروا أشداء على هدو المسلمين وعونا للمسلمين على أهدائهم فبعث أهل كل مدينه ممن جرى الصلح بينهم وبين المسلمين رجالاً من قبلهم يتجسسوا الأخبار عن الروم وعن ملكهم وما يريدون أن يصنعوا فأتى أهل كل مدينة رسلهم يخبرونهم بأن الروم قد جمعوا جمعاً لم ير مثله .

ولما تتابعت الأخبار على أبي عبيدة اشتد ذلك عليه وعلى المسلمين فكتب أبو عبيدة إلى كل وال ممن خلفه في المدن التي صالح أهلها يأمرهم أن يردوا عليهم ما جبي منهم من الجزية والخراج وكتب إليهم أن يقولوا لهم : إنما ردنا عليكم أموالكم لأنه قد بلغنا ما جمع لنا من الجوع وأنكم قد اشترطتم علينا أن نمنعكم وأنا لا تقدر على ذلك . وقد ردنا عليكم ما أخذنا منكم ، ونحن لكم على الشرط وما كتبنا بيننا وبينكم أن نصرنا الله عليهم . فلما قالوا ذلك لهم وردوا عليهم الأموال التي جبوها منهم قالوا ردكم الله علينا ونصركم عليهم فلو كانوا هم لم يردوا علينا شيئاً وأخذوا

كل شيء بقى لنا حتى لا يدعوا لنا شيئاً . وكان ان حُلبت الروم ونصر الله المسلمين وكتب أبو عبيدة إلى عمر بن الخطاب بما آفاه الله على المسلمين وما أعطى أهل الذمة من الصلح فكتب إليه عمر رضى الله عنه كتاباً مما جاء فيه قوله « وامنح المسلمين من ظلمهم والإضرار بهم وأكل أموالهم إلا بحقها . ووف لهم بشرطهم الذى شرطت لهم فى جميع ما أعطيتهم » .

ومما تقدم من الأحكام السلمية التى شرعها الإسلام للمعاملة غير المسلمين ، ومن نصوص العهد التى التزمها القوادى فى صلحهم يتبين أن الإسلام لا يأبى مسألة من لا يدينون به ماداموا غير عادين . وأنه لا مانع يمنع أية دولة إسلامية من أن تتبادل مع دولة غير إسلامية علاقات تجارية وسفراء لتنظر المصالح ومعاملات لضمان حقوق أفراد كل من الدولتين وإجراء العدل بينهم كما أنه لا يأبى حسن معاشرته المسلمين لغير المسلمين والمساواة بينهم فى الحقوق والحريات ومبادل الحاجات والبر والاقساط . ويؤخذ من قول خالد بن الوليد فى عهده « ولهم كل ما لبسوا من الزى إلا زى الحرب من غير أن يتشبهوا بالمسلمين فى لباسهم » ومن قول أبى عبيدة فى عهده « ولا يلبسوا السلاح يوم عيدهم » أن المسلمين لم يحرموا على غير المسلمين أى لباس إلا زى الحرب لأنه يشير الشحنة ولا يتفق والمسألة . ولم يحرموا عليهم

التشبه بالمسلمين في زيهم إزدراء لهم لأنهم قد يلبسون ما هو أغلى وأقوم وإنما أراد المسلمون أن تكون لكل طائفة قومية مميزة بـمميزاتها من دين ولغة ولباس وسائر المميزات ولهذا يوجد في السنة كثير من الأحاديث ترمى إلى الاحتفاظ بالقومية وعدم فناء الأمة في غيرها ، مثل « خالفوا سنة الجوس » ، ومثل النهي عن التشبه بغير المسلمين .

## السياسة الشرعية المالية

السياسة المالية للدولة هي تدبير مواردها ومصارفها بما يكفل سد النفقات التي تقتضيها المصالح العامة من غير إرهاق للأفراد ولا إضاعة لمصالحهم الخاصة .

وهي إنما تكون عادلة إذا تحقق فيها أمران :

الأول — أن يراعى في الحصول على الإيراد العدل والمساواة بحيث لا يطالب فرد بغير ما يفرضه القانون ولا يفرض على فرد أكثر مما يحتمله طاقته وتستدعيه الضرورة .

الثانى - أن يراعى فى تقسيم الإيراد جميع مصالح الدولة على قدر أهميتها بحيث لا تراعى مصلحة دون أخرى ولا يكون نصيب للمهم أوفر من نصيب الأهم .

والموارد الإسلامية التى رتب لسد نفقات للمصالح العامة هى ما يأتى :

١ - الزكاة فى الأموال ، وعروض التجارة ، والسواهم ، والزروع والثمار .

٢ - ضريبة الأرض الزراعية من الخراج والعشر ونصف العشر

٣ - ضريبة الأشخاص التى تؤخذ من أهل الكتاب وهى الجزية .

٤ - العشور : وهى الرسوم التى تؤخذ على الواردات إلى البلاد الإسلامية والصادرات منها .

• - خمس الفئام . وخمس ما يثر عليه من الركاى والمعادن .

٦ - تركة من لا وارث له أصلاً أو لا وارث له غير أحد الزوجين ، ومال القطة ، وكل مال لم يعرف له مالك ، وكل مال صولح عليه المسلمون .

هذه أبواب الإيراد المالى للدولة الإسلامية وبعضها ثابت أصله

في الكتاب والسنة ، وبعضها ثبت باجتهاد الصحابة في صدر الإسلام  
ولسكل باب منها أحكام تفصيلية مبسطة في مواضعها . ومنقصر في  
كل باب على السكلم الجامعة التي تقبين منها أسس الموارد الإسلامية  
والشرايط التي أحيطت بها ، ثم نبحت في المصارف التي قسمت بينها  
هذه الأموال لتتضح من جملة هذا السيامة الشرعية المالية .

## أسس الموارد الإسلامية

للباحثين في أساس فرض الضرائب رأيان :

فالقائلون بنظرية العقد الاجتماعي يرون أن أساس فرض الضرائب  
تراضى الأفراد على أن يؤدي كل واحد منهم للحكومة جزءاً من ماله  
في مقابل قيامها بحماية الأجزاء الباقية وتمنحه بماله وحقوقه في ظل هذه  
الحماية كما تراضى الأفراد على أن يخرج كل واحد منهم عن عزلته  
ويعقد مع بني جنسه عقداً اجتماعياً يتنازل به عن مطلق حريته في  
مقابل كفالتهم لأمنه وسلامته . فالغربية في رأى هؤلاء معاوضة  
أساسها التراضى .

وغير القائلين بنظرية العقد الاجتماعي يرون أن أساس فرض  
الضرائب مال للحكومة بمقتضى وظيفتها من الولاية العامة التي تخولها

إلزام الأفراد بدفع جزء من مالهم لتقوم بمصالحهم من توطيد الأمن وتأمين البلاد من العدوان وإصلاح طرق مواصلاتها وري أرضها وكل ما تقتضيه مرافق الحياة فيها . فالضريبة في رأى هؤلاء فرض إلزامى تفرضه الحكومة على الأفراد بما لها من السلطان الذى كسبته بالتزامها تدبير المصالح العامة .

ولا خلاف بين أصحاب هذين الرايين فى أن الأفراد ملزمون بالضرائب وإنما اختلف فى منشأ الإلزام . فعلى رأى الأول منشأ الإلزام التزام الأفراد أنفسهم بأدائها فى نظير قيام الحكومة بمصالحهم وحماية أموالهم . وعلى رأى الثانى منشأ الإلزام مال الحكومة من السلطان باعتبارها مسؤولة عن تأمين الأفراد وتدبير مصالحهم وليس لهذا اختلف أثر على .

أما أساس الموارد الإسلامية فالذى يؤخذ مما ورد فى شأنها أن هذه الموارد واجبات ألزم بها الأفراد فى مقابل تمتعهم بالحقوق . فالزكاة وسائر أنواع الصدقات أوجبت على ذوى الاموال فى مقابل تمتعهم بحتتين : أحدها أمانهم على أنفسهم وأموالهم من أضغان المعوزين وأطعامهم ، لان المحاييج إذا لم يكن لهم من مال ذوى المال نصيب كانوا خطراً عليهم وعلى أموالهم . وثانيها بأن تمتعهم مستقلال



مرافق الدولة في سبيل تزكية هذه الاموال وتأمينها والحفاظة عليها .  
 وإلى هذا الإشارة بقول الله سبحانه « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم  
 وتزكيهم بها » وقوله عز شأنه في وصف المتقين « والذين في أموالهم  
 حق معلوم للسائل والمحروم » وقوله في زكاة الزروع « وآتوا حقه  
 يوم حصاده » .

والجزية أوجبت على غير المسلمين كما أوجبت الزكاة على المسلمين  
 في مقابل تفتحهم بحقوقهم ، وأمانهم على أنفسهم وأموالهم لأن أهل  
 الكتاب ينتفعون بمرافق الدولة العامة كما ينتفع المسلمون وهم لا تجب  
 عليهم الزكاة وأنواع الصدقات الواجبة على المسلمين لأنهم غير  
 مخاطبين بفروع الشريعة فأوجبت عليهم الجزية بدلا من الزكاة التي  
 أوجبت على المسلمين ، وهذا إذا سلم واحد منهم سقطت عنه الجزية  
 وأوجبت عليه أداء الزكاة في ماله إن كان ذا مال فهي كسائر الموارد  
 الإسلامية واجب في نظير حقوق ، يدل على ذلك أن أبا عبيدة بعد  
 ما صالح أهل الشام وجب منهم الجزية واخراج ثم بلغه أن الروم قد  
 جمعوا له واشتد الأمر عليه وعلى المسلمين كتب إلى الولاة الذين  
 خلفهم في المدن أن يردوا إلى أهلها حاجي منهم وكتب إليهم أن  
 يقولوا لهم إنما ردنا عليكم أموالكم لانه قد بلغنا ما جمع لنا من

الجوع وأنكم قد اشترطتم علينا أن نمنعكم وإنا لا نقدر على ذلك وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم ونحن على الشرط وما كتبنا بيننا وبينكم إن نصرنا الله عليهم .

والخراج ضرب على الأرض التي في يد غير المسلمين مؤنة لها كما ضرب العشر ونصف العشر على الأرض التي في يد المسلمين . قال القاضي أبو يوسف في كتاب الخراج : لما قدم على عمر بن الخطاب جيش العراق من قبل سعد بن أبي وقاص شاور أصحاب محمد ﷺ في قسمة الأرضين التي أفاء الله على المسلمين من أرض العراق والشام ، فتكلم قوم فيها وأرادوا أن يقسم لهم حقوقهم وما فتحوا ، فقال عمر : فكيف بمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض بعلوها قد اقتسمت وورثت على الآباء وحيزت . ما هذا برأى . فقال له عبد الرحمن بن عوف : فما الرأي ، ما الأرض والعلوج إلا ما أفاء الله عليهم . فقال عمر : ما هو إلا ما تقول ولست أرى ذلك والله لا يفتح بعدى بلد فيكون فيه كبير نيل بل عسى أن يكون كلا على المسلمين ، فإذا قسمت أرض العراق بعلوها وأرض الشام بعلوها فما يسد به الثغور؟ وما يكون للندرية والأرامل بهذا البلد وبغيره من أهل الشام والعراق؟ فأكثروا على عمر وقالوا قف ما أفاء الله علينا بأسيافنا على قوم لم

يحضروا ولم يشهدوا ولأبناء القوم ولأبناء أبنائهم ولم يحضروا ؟ فكان  
 عمر لا يزيد على أن يقول هذا رأى . قالوا فاستشر . قال فاستشار  
 المهاجرين الأولين فاختلفوا . فأما عبد الرحمن بن عوف فكان رأيه  
 أن تقسم لهم حقوقهم . ورأى عثمان وعلي وطلحة وابن عمر رأى عمر .  
 فأرسل إلى عشرة من الأنصار خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج  
 من كبارهم وأشرفهم ، فلما اجتمعوا حمد الله وأثنى عليه بما هو  
 أهله ثم قال : إني لم أزعجكم إلا لأن تشركوا في أمانتي وفيما حملت  
 من أموركم فيأني واحد كأحدكم وأنتم اليوم تقرون بالحق خالفني من  
 خالفني ووافقني من وافقني ، ولست أريد أن تتبعوا هذا الذي هوأى ،  
 معكم من الله كتاب ينطق بالحق ، فوافقه لئن كنت نطقت بأمر أريده  
 ما أريد به إلا الحق . قالوا قل نسمع يا أمير المؤمنين . قال : قد سمعتم  
 كلام هؤلاء القوم الذين زعموا أني أظلمهم حقوقهم ، وأنى أهوذ بالله  
 أن أركب ظلماً ، لئن كنت ظلمتهم شيئاً هو لهم وأعطينه غيرهم  
 لقد شقبت ، ولكن رأيت أنه لم يبق شيء يفتح بعد أرض كسرى ،  
 وقد غنمنا الله أموالهم وأرضهم وعُلوجهم فقسمت ما غنمنا من أموال  
 بين أهله وأخرجت الخمس فوجهنه على وجهه وأنا في توجيهه ، وقد  
 رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها وأضع عليهم فيها الخراج ، وفي  
 رقابهم الجزية يؤدونها فتكون فينا للمسلمين المقاتلة والقدرة ولن

يأتى بعدهم ، أرايتم هذه الثغور لا بد لها من رجال يلزمونها ، أرايتم هذه المدن العظام — كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر — لا بد لها من أن تشحن بالجيوش وإدراك العطاء عليهم فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضون والمروج فقالوا جميعاً : الراى رأيتك فنعم ماقلت وما رأيت . إن لم تشحن هذه الثغور وهذه المدن بالرجال وتجرى عليهم ما يتقوون به رجع أهل الكفر إلى مدتهم . فقال قد بان لى الأمر ، فمن رجل له جزالة وحقل يضع الأرض مواضعها ويضع على المروج ما يهتملون ؟ فاجتمعوا له على عثمان بن حنيف وقالوا تبعثه إلى أمهم ذلك فان له بصراً وحقلاً وتجربة ، فأسرع إليه عمر وولاه مساحة أرض السواد »

وعلى هذا الأساس حبس عمر الأرضين من قسمتها بين الفاتحين وتركها فى يد أهلها يؤدون عنها الخراج للمسلمين وفعل بالشام ما فعل بالعراق .

قال القاضى أبو يوسف : والذى رأى عمر رضى الله عنه من الامتناع من قسمة الأرضين بين من افتتحها عند ما عرفه الله ما كان فى كتابه من بيان ذلك توفيقاً من الله كان له فيما صنع ، وفيه كانت الخيرة لجميع المسلمين . وفيما رآه من جمع خراج ذلك وقسمته بين

للمسلمين عموم النفع لجماعتهم لأن هذا لو لم يكن ، وقوفاً على الناس في الأعطيات والأرزاق لم تشحن الثغور ولم تقو الجيوش على السير في الجهاد ولما أمن رجوع أهل الكفر إلى مدنها إذا خلت من المقاومة والمرزقة . والله أعلم بالخير حيث كان .

والعشور التي تؤخذ في البلاد الإسلامية على عروض التجارة الواردة إليها والصادرة منها أساساً تبادل المعاملة المتماثلة بينها وبين غيرها من البلدان والمساواة بين التجار وأموالهم في المعاملة بالبلاد الإسلامية وغيرها .

وما يؤخذ غنيمة بالقتال فرض فيه خمسة لمصلحة عامة بينها الله سبحانه في قوله « واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة ، وللرسول ولذي القربى ، واليتامى ، والمساكين ، وابن السبيل » وفي تخصيص هذا الخمس لمن سمي الله رعاية للمصلحة العامة وتزكية الأربعة الأخماس للفتحين حتى لا يحقد عليهم اليتامى والمساكين وأبناء السبيل وما يوجد من الركا في موات أو طريق ما بل يؤخذ منه خمسة لصرفه في مصارف الزكاة الثمانية التي مرجعها إلى المصلحة العامة وسد حاجات المعوزين . ويكون للواحد أربعة أخماسه .

وأما أخذ كل مال لا وارث له ومال الملقطة وما لم يعرف له

مالك فأساسه أن الغرم بالغتم وأن كل مال لا يستحقه مالك خاص فالمصلحة العامة أحق به ، كما أن من لا يجد نفقة ولا منعقاً فنفقته في بيت مال المسلمين .

وجملة القول أن النصوص الواردة في شأن الموارد المالية الإسلامية ووجهة النظر التي أبانها كبار الصحابة في اجتهدهم وشوراهم يؤخذ منها أن الأساس الذي بنيت عليه هذه الموارد هو توفير ما تتطلبه المصالح العامة من النفقات وتأمين أرباب الأموال على أنفسهم وأموالهم، وتحقيق ما تقضى به الوحدة الاجتماعية من التضامن والتعاون ؛ وهذه أسس تتقبل رعاية كل المصالح وتتفق وقواعد العدل .

### شرائط الضريبة العادية

جباية الضرائب من الأفراد فيها استيلاء على جزء من مالهم وحرمان لهم من التمتع به . وهذا الحرمان إنما رخص فيه لأن الضرورة قضت به إذ لا يمكن القيام بالمصالح العامة بدونها وبما أن الضرورات تقدر بقدرها فيجب أن لا يتجاوز بالضريبة القدر الضروري وأن يراعى في تقديرها وطرائق تحصيلها ما يخفف وقعها ولهذا ذكر علماء الإقتصاد أنه لا بد أن يتوفر في كل ضريبة شرائط أربعة :

الأول : العدل والمساواة بحيث تفرض الضرائب على جميع الافراد

بطريق واحدة تناسب مقدرتهم المالية .

الثانى : الاقتصاد بحيث لا يفرض إلا القدر الضرورى .

الثالث : النظام المبين الذى يعلم به كل فرد ما يجب عليه أداءه وموعده وطريقة أدائه .

الرابع : مراعاة مصلحة الأفراد فى تعيين مواهيد الأداء وطرائفه وذكروا كذلك أنه لا يجوز فرض الضريبة إلا فى مال نام متجدد حتى تكون الضريبة من ثمرة المال ولا تكون من هوامل نقض أصله حتى قال بعضهم « ما يؤخذ من الثمرة ضريبة وما يؤخذ من الأصل نهب وسلب » .

ولا يجوز أن تستفيد الضريبة كل الثمرة حتى لا يشعر الفرد بأنه إنما يعمل لغيره فيذهب نشاطه .

والناظر فى الضرائب الإسلامية يتبين أنها مشروطة بمدة شرائط اقتصادية مراعى فيها العدل والتوفيق بين مصالح الأفراد والمصالح العامة .

فإن المال الواجب فيه الضريبة شرط مراعى فى كل الموارد الإسلامية ، ففى الزكاة لا تجب إلا فى مال نام حال عليه الحول الذى

هو مظنة إنتاجه وأثماره ومظنة لأن يكون أداء الزكاة من ثمرته لا من أصله . وفي الخراج لا يجبي إلا من أرض أمكن زرعها بل قال مالك ابن أنس لا يجبي إلا من أرض مزروعة وإنما شرط زرعها أو إمكان زرعها لتسكون الضريبة من ثمرتها ونماؤها . وفي العشر أو نصف العشر الواجب من نفس الثمرة ووجوبه مشروط بأن يكون الزرع قد بدا صلاحه . والمقصود من هذه الشرائط أن لا يهرق ذو المال وأن تكون الضريبة من ثمرة ماله لا من أصله . وأما تناسب الضريبة الواجبة مع الحال المالية لمن تجب عليه فهو مراعى فى الموارد الإسلامية كذلك فى الزكاة والعشر ونصف العشر والعشر الواجب مقدار نسبي لا يفترق فيه مال عن مال ولا فرد عن فرد فما دون النصاب عفو . وما بلغ النصاب يؤخذ منه الواجب بنسبة معينة . وفى الجزية لا تؤخذ إلا من الغنى القادر ولا يؤخذ من أحد إلا ما يناسب ماليته ودرجة يساره . وفى الخراج يجب أن يراعى ما تخرجه الأرض وما يطيقه أهلها : روى القاضى أبو يوسف عن عمرو بن ميمون قال : بعث عمر رضى الله عنه حذيفة بن اليمان على مارواء دجلة وبعث عثمان بن حنيف على مادونه ، فأتياه فسألها : كيف وضعتما على الأرض ؟ لعلكما كلتما أهل عملكما ما لا يطيقون . قال حذيفة لقد تركت فضلا . وقال عثمان لقد تركت الضعف ولو شئت لأخذته . فقال عمر عند



ذلك : أما والله لن بقيت لأرامل أهل العراق لادعهم لا يفترون إلى أمير بعدى .

وأما مقدار الواجب وموعده أداءه وطريقته فقد روعى فيها أيضاً الاقتصاد والرفق بدوى الأموال من غير تفويت حق المصلحة العامة فجعل موعده أداء الواجب حين يحول الحول على المال وجعل الأداء موكولاً إلى رب المال في الأموال الباطنة كالنقود لأن في عدها على صاحبها واستقصائها حرجاً وإضراراً به فوكل إليه أداؤها بوازع من دينه وسائر الأموال جعل لولاية الأمور تحصيلها لصرفها في مصارفها على أن يراوها في هذا التحصيل ما يقضى به الرفق والعدل . قال القاضي أبو يوسف في خطابه إلى أمير المؤمنين الرشيد في كتاب الخراج وتقدم إلى من وليت أن لا يكون عسوفاً لأهل عمله . ولا محقرأ لهم . ولا مستخفاً بهم . ولكن يلبس لهم جلباباً من اللين يشوبه بطرف من الشدة والاستقصاء من غير أن يظلموا أو يحملوا مالا يجب عليهم .

وقد كان العدل في الضرائب الإسلامية وإحاطتها بالشرائط الاقتصادية من أقوى الأسباب التي ساعدت المسلمين على فتح البلدان وثبتت أقدامهم فيها فتحوه لأن الفرس والرومان كانوا قد أرهقوا

الناس بالضرائب الفادحة وحلوم فوق ما يطيقون ولم ينصفوا مالكا ولا زارعا . وفيما دار بين أبي عبيدة وأهل الشام لما أمر أن يرد عليهم ما جبي منهم دليل على ما كانت تكنه صدورهم وما كانت ترهقهم به الامبراطورية الرومانية .

## الموارد المالية الإسلامية

تنقسم للموارد المالية التي يتكون منها إيرادات مال المسلمين إلى قسمين : موارد دورية يجبي منها الإيراد في مواعيد معينة من السنة ، وموارد غير دورية .

فالوارد الدورية هي : الزكاة ، والغراج ، والجزية ، والمشور .

والموارد غير الدورية هي : خمس الغنائم ، وخمس المعادن ، والركاز ، وتركه من لا وارث له ، ومال اللقطة ، وكل مال لم يعرف له مستحق معين من الأفراد .

وسنبين ما شرهه الإسلام في كل مورد من هذه الموارد من الأحكام الكلية ، وما راعاه من الشرائط .

## - الزكاة

فرضت على المسلمين بعدة نصوص في الكتاب الكريم منها قوله تعالى « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها » وقوله سبحانه « وآتوا الزكاة » وقوله عز شأنه « فان تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فإخوانكم في الدين » .

ووردت في السنة عدة أحاديث قررت فرضيتها ، وفسرت المجمل من آياتها . وأبانت حكمتها والسرف في تشريعها . ففي حديث قواهد الإسلام حد إيتاء الزكاة من الدعائم الخمس التي بنى عليها الإسلام . وفي حديث أنس بن مالك رضى الله عنه قال : أتى رجل من تميم رسول الله ﷺ فقال يا رسول الله : إني ذو مال كثير وذو أهل ومال وحاضرة فأخبرني كيف أصنع وكيف أنفق فقال رسول الله ﷺ « تخرج الزكاة من مالك فإتاه طهرة تطهرك وتصل أقرباءك ، وتعرف حق المسكين ، والجار والسائل . وفي كثير من أحاديث الرسول ﷺ وكتبه إلى ولاية الصدقات بيان أنصباء الأموال المزكاة ، ومقدار الواجب أداؤه من كل نصاب ومن أشهر ماورد في هذا كتابه ﷺ إلى عمر بن حزم .

ومن المقرر في الإسلام أنه ليس في مال المسلم حق مفروض سوى

الزكاة . والأموال التي تفرض فيها الزكاة أربعة : النقود من الذهب والفضة ، وما في حكمها من عروض التجارة ، والسواثم من الإبل والبقر والغنم ، وما يخرج الأرض العشرية من زروع ، وما تثمر الأشجار والكروم من ثمار .

ولا تفرض الزكاة في مال من هذه الأموال إلا إذا بلغ مقداره النصاب المعين الذي اعتبره الشارع مناطاً للغنى واليسار واعتبر مادونه قليلاً لا تؤخذ منه زكاة .

ونصاب النقود من الذهب عشرون ديناراً ، ومن الفضة مائتا درهم . وبهذا يقدر النصاب في قيم العروض التجارية ، ونصاب السواثم من الإبل خمس ومن البقر ثلاثون ومن الغنم أربعون . ونصاب الزرع والثمار خمسة أوسق .

وقد شرط لاستحقاق الزكاة من كل نصاب من هذه الأموال عدة شرائط كلها ترجع إلى توفير نمائتها حتى تسكون الزكاة من ثمرتها وليست من هوائل نقص أصله .

فشرط في المال المزكى الذي بلغ مقداره نصاباً أن يكون نامياً ، وليس الشرط نموه فعلاً وإنما الشرط كونه قابلاً للنماء ومعداً له سواء أكان معداً له بأصل خلقه كالنقود أم معداً له بإعداد مالكه

## مكروض التجارة .

وشرط أن يحول عليه الحول لأنه لا يبدل تمام المال من مدة تكون مظنة له ، وأقل مدة لهذا طدة هي الحول ، ولما جاء في الحديث « لازكاة في مال حتى يحول عليه الحول » .

وشرط أن يكون فاضلا عن حاجة المالك الأصلية لأز المال المعد للحاجة الأصلية لا يتحقق به يسار ولا يكون له نماء وفي الأخذ منه خبشة لنفس صاحبه ، وفي الحديث « وأدوا زكاة أموالكم طيبه بها أنفسكم » .

وشرط في الماشية أن تكون سائمة ترعى الكلأ في أكثر السنة لأنها بالسوم تقل مؤنتها وينوفر درها ونسلها فيكون أداء الزكاة من نماءها ولا كذلك إن كانت عاملة أو معلوفة .

وشرط في الزروع أن تبلغ حد قوتها واشتدادها وفي الثمار أن يبدو صلاحها ويستطاب أكلها .

والمقدار المفروض أدائه زكاة لهذه الأموال منه مقرر ومنه نسبي فالقرر هو زكاة السوائم ففي خمس من الإبل شاة إلى تسع فإذا بلغت عشراً ففيها شاتان إلى أربع عشرة ، فإذا بلغت خمس عشرة

ففيها ثلاث شياه ، إلى آخر الترتيب المنصوص عليه .

وفي ثلاثين من البقر تبيع أتم ستة أشهر ، فإذا بلغت أربعين ففيها  
مسنة أتمت سنة ، إلى آخر المنصوص عليه .

وفي أربعين شاة شاة إلى مائة وعشرين ، فإذا بلغت مائة وإحدى  
وعشرين ففيها شاتان إلى مائتين ، فإذا زادت عن مائتين ففيها ثلاث  
شياه ، إلى آخر المنصوص عليه .

والنسي هو زكاة سائر الأموال المستحق فيها الزكاة في النصاب  
من الذهب والفضة ربع العشر ، وفي النصاب من أوثق الزروع والشمار  
نصف العشر إذا احتمل المالك مؤونة سقيها بأن سقيت بالآلات  
والعشر إذا لم يحتمل المالك مؤونة سقيها بأن سقيت سبيحاً أو بالأمطار .  
ومن هنا يتبين أن الشارع واهى في الزكاة وشرائط استحقاقها  
ومقدار المستحق ما يتفق وقواعد الاقتصاد وما يوفق بين مصلحة  
المالك والمصالح العامة .

## ٢ - الخراج

الأرض الزراعية من حيث الضريبة الواجبة فيها نوعان : أرض  
يجب فيها عشر ما يخرج منها أو نصف عشره وتسمى الأرض العشرية .

وأرض يجب فيها مقدار معين عليها باعتبار مساحتها أو الخراج منها يسمى الخراج وتسمى الأرض الخراجية .

ومرجع هذا التقسيم إلى صفة اليد للوضوعة على الأرض ابتداء وقت فرض ضريبتها ، فإن كانت يداً إسلامية كانت الأرض عشرية وإن كانت غير إسلامية كانت الأرض خراجية . فكل أرض استأنف المسلم إحياءها من أرض للوات ، أو أسلم أهلها عليها طوعاً وكانوا أحق بها ، أو غنمها المسلمون وقسموها بين الفاتحين فهي أرض عشرية يجبي منها عشر الخراج أو نصفه على ما فصلناه في الزكاة .

وكل أرض ظهر عليها المسلمون عنوة وتركوها في يد أهلها ، أو صولح أهلها عليها بخراج يؤدي عنها فهي أرض خراجية يجبي منها ما يعين عليها .

وكل من الخراج والعشر ونصف العشر هو ضريبة الأرض الزراعية . ولكن منشأ هذا التفصيل أن الأرض الزراعية إذا كانت اليد عليها في مبدأ فرض ضريبتها يد مسلم يكون ذو اليد مخاطباً بقوله تعالى « وآتوا حقه يوم حصاده » . وهذا الحق الجمل بينته السنة في حديث « ما مكنه السماء ففيه العشر وما سقى بغرب أو دالية ففيه نصف العشر » .

فيكون المفروض عليه في أرضه الزراعية مقداراً نسبياً معيناً  
 بالنصوص ولا يتدخل في تقديره أحد ويكون من أنواع الزكاة ومصرفه  
 مصارفها . أما إذا كانت اليد التي على الأرض في مبدأ فرض ضريبتها  
 يد غير مسلم فلا يخاطب ذواليد عليها بالآية الكريمة لأن غير المسلمين  
 لا يخاطبون بفروع الشريعة فلا يفرض عليها ما قضت به النصوص .  
 ولا يسوغ تركها بدون فرض ضريبة عليها لأنه لا بد للأرض من مؤونة  
 يكون بها بقاؤها واستثمارها وصلاحها ولهذا جعل الإمام أن يفرض  
 عليها خراجاً حسبما يقدره فالخراج من الأرض الخراجية هو في مقابلة  
 العشر من الأرض المشرية غير أنه للفارق الذي بيناه هـ العشر أو  
 نصفه من الزكاة وصرف في مصارفها وهـ الخراج من الفئء وصرف  
 في مصارفه ، ولهذا لا يوضع الخراج ابتداء على أرض في يد مسلم ولا  
 يوضع العشر أو نصفه ابتداء على أرض في يد غير مسلم . أما بعد حال  
 الابتداء فقد تنتقل الأرض الخراجية إلى يد للمسلم وتبقى خراجية ،  
 وتنتقل العشرية إلى يد غير المسلم وتبقى عشرية .

وقد يضرب الخراج قدرأ معيناً على كل مساحة من الأرض  
 كأن يضرب على كل فدان قدر معين وهذا يسمى خراج وظيفة .

وقد يضرب حصة شائعة فيما يخرج من الأرض وهذا يسمى



خراج مقاسمة ، ولا حد لقل ما يضرب ولا لاكثره .

وأول إمام اجتهد في فرض الخراج عمر بن الخطاب رضي الله عنه ضربه على أرض السواد لما حبسها أهلها على خراج يؤدونه بعد أن استشار كبار المهاجرين والأَنْصار وكان عمله سنة متبعة في كل أرض يظهر عليها المسلمون ويقرون أهلها عليها . والسياسة التي وضعت لضرب الخراج سياسة عادلة قد نص الفقهاء على أن الأرض تختلف من وجوه ثلاثة لكل وجه منها أثر في زيادة الخراج ونقصانه . أحدها ما يختص بالأرض من جودة يتركبها زرعها أو رداءة يتركبها ريعها . والثاني ما يختص بالزراع مما يكثر نممه وما يقل . والثالث ما يختص بالسقي لأن ما احتمل المؤونة في سقيه بالآلات لا يسوى بما سقى بالسيوح والأمطار . وقالوا لا بد لواضع الخراج من اعتبار هذه الأوجه الثلاثة واعتبار كل ما تتفاوت به الأرضون ليعلم قدر ما تحتمله الأرض من خراجها فيقصد العدل فيها من غير زيادة فبحسب بأهل الخراج ولا نقصان يضر بالمصارف . وكما أوجبوا أن يراعى في كل أرض ما تحتمله ، أوجبوا أن لا يستقصى غاية المحتمل ، وأن يترك لأرباب الأرض ما يجبرون به النوائب والجوانح . وقد قرر علماء أصول الفقه أن العشر مؤونة فيها معنى العيادة ، والخراج مؤونة فيها معنى العقوبة .

أما كون كل منها مؤونة الأرض فوجهه واضح لأن مؤونة الشيء ما به بقاؤه وقوامه وبقاء الأرض بأيدي أهلها وصلاحيها واستثمارها إنما هو بما يؤدي عنها مما يستعان به على دفع العدوان عليها ونهيد ربيها وطرق استثمارها من العشر أو الخراج . وأما كون العشر فيه معنى العبادة فكذلك وجهه واضح لأنه من أنواع الزكاة وفي أدائه امتثال لما نص عليه في الكتاب وما بينته السنة . وأما كون الخراج فيه معنى العقوبة فليس له وجه ظاهر لأن أحاديث عمر مع الصحابة في بدء وضعه والآراء التي تبودلت في تلك الشورى صريحة في أنه إنما وضع ليستعان به على حماية التعذر وإدراك العطاء على الجند وسائر ما تقتضيه المصالح العامة وليس فيه ذكر العقوبة .

ومن هذا يتبين أن الخراج هو ما يضرب لإبتداء على الأرض الزراعية التي يقر عليها غير المسلمين وأن أساسه هو اجتهاد عمر بن الخطاب وكبار الصحابة . وقد يطلق الخراج على كل ما يرد للدولة من الموارد الدورية وغير الدورية إطلافا على سبيل التغليب . ومن هذا كتاب الخراج للقاضي أبي يوسف صاحب الإمام أبي حنيفة كتبه إلى أمير المؤمنين هارون الرشيد مبينا له موارد الدولة وكيف يجبي المال منها وفيه يصرف ؛ وهو كتاب قيم جمع شتيت هذه

( ٢٣٣ )

الموضوعات بأبلغ الأساليب وأفصح العبارات ، وضمنه من العظات والنصائح ما يهتدى به إلى أقوم الطرق في تدبير الشؤون المالية . وكذلك كتاب الخراج للإمام يحيى بن آدم المتوفى سنة ٢٠٣ هـ وهو لا يبلغ مرتبة الأول .

### ٣ - الجزية

هي ضريبة تفرض على رموس من دخل في ذمة المسلمين من أهل الكتاب ، وهي من غير للمسلمين قائمة مقام الزكاة من المسلمين وذلك أن كل فرد من أفراد الدولة قادر على أن يؤدي قسطاً مما يصرف في المصالح العامة يجب أن يفرض عليه هذا النصيب ليكون له في مقابل هذا الواجب التمتع بالحقوق غير أن هذا الفرد إن كان من المسلمين فالواجب عليه معين في أمواله وهو الزكاة وإن كان من غير المسلمين فالواجب عليه معين على رأسه وهو بمنزلة الزكاة من السلم ولذا لا تجب على الذمي زكاة في أمواله ولا في سوائه ، وإذا أسلم سقطت عنه الجزية ووجبت عليه الزكاة في ماله ، وهذا لأنه لا يجمع بين واجبين .

والاصل في فرض الجزية قوله تعالى « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون »

وجميع أحكامها وشرائطها مراعى فيها العدل والرحمة ، ففيمن  
تجب عليه ؟ روى أن لا تجب إلا على كل رجل حر عاقل قادر على  
أدائها لأن الله عز شأنه قال « حتى يعطوا الجزية عن يد » أى عن  
قدرة وغنى .

وفى موهب وجوبها روى أنها لا تجب إلا مرة واحدة فى السنة  
بعد انتقضائها بشهور هلالية .

وفى تعيين قدرها اختلف الفقهاء فذهب أبو حنيفة إلى تصنيف  
من تجب عليهم ثلاثة أصناف : أغنياء يؤخذ منهم ثمانية وأربعون  
درهما ، وأوساط يؤخذ منهم أربعة وعشرون درهما ، والباقون يؤخذ  
منهم إثنا عشر درهما فجعلها مقدرة الاقل والاكثر وذهب الشافعى  
إلى أنها مقدرة الاقل فقط وهو دينار وأما الاكثر فغير مقدر وهو  
موكول إلى اجتهاد الولاة . وأرجح الاقوال وهو قول مالك بن أنس  
أنه لا حد لأقلها ولا لأكثرها والأمر فيها موكول إلى اجتهاد ولاة  
الامر ليقدروا على كل شخص ما يناسب حاله ولا يكلفوا أحداً  
فوق طاقته .

وقد وردت عدة أحاديث بالنهى عن الإرهاق فى تقدير الجزية  
أو القسوة فى تحصيلها وذهب بعض المفسرين إلى أن المراد بقوله تعالى

« وهم صاغرون » وهم راضون بمجريان أحكام الإسلام عليهم . وروى نافع عن ابن عمر قال : كان آخر ما تكلم به النبي ﷺ أن قال « احفظوني في ذمتي » . وجاء في الحديث « من ظلم معاهداً أو كلفه فوق طاقته فأنا حجيجه » وروى عن ابن عباس « ليس في أموال أهل الذمة إلا العفو » .

### ٤ - العشر

قال القاضي أبو يوسف في كتاب الخراج : حدثنا عاصم بن سليمان بن الحسن قال : كتب أبو موسى الأشعري إلى عمر بن الخطاب أن نجاراً من قبلنا من المسلمين يأتون أرض الحرب فيأخذون منهم العشر فكتب إليه عمر : خذ أنت منهم كما يأخذون من تجار المسلمين . وخذ من أهل الذمة نصف العشر . ومن المسلمين من كل أربعين درهماً درهماً . وليس فيما دون المائتين شيء فإذا كانت مائتين فيها خمسة دراهم وما زاد فبحسابه .

وعلى هذا درجت الحكومات الإسلامية من عهد عمر فأقيم العاشر هند عمر التجار بأموال التجارة الصادرة من البلاد الإسلامية أو الواردة إليها فإن كان التاجر مسلماً أخذ منه ربع العشر على قدر الواجب في الزكاة . وإن كان ذمياً أخذ منه نصف العشر وإن كان

حربياً هو مل كإ يعامل قومه تجار المسلمين فان كانوا يأخذون منه العشر أخذ منه أو نصف العشر أخذ منه أو ربع العشر كذلك وإن لم يعلم ما يأخذونه أخذ منهم العشر .

أما الموارد المالية غير الدورية . فمنها خمس الغنائم ، وذلك أن كل ما يغمه المسلمون من أعدائهم بالقتال يؤخذ خمسة لبيت مال المسلمين لصرفه في المصارف التي بينها الله سبحانه في قوله في سورة الأنفال « واعلموا إنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة والرسول ، ولذي القربى واليتامى ، والمساكين ، وابن السبيل إن كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والله على كل شيء قدير » .

ويقسم أربعة أخماسه بين القائمين على ما جاء في الأحاديث والآثار وإنما أخذ الخمس لمن سمي الله في كتابه العزيز لتكون قلوب هؤلاء مع المقاتلين ولأجل أن لا يكون من وراء الجند من يحقد عليهم ، ولذا قال الرسول ﷺ « وهل تنصرون وترزقون إلا بضعفائكم »

ومنها خمس المعادن والركاز ، وهي ما يوجد دفيناً في الأرض سواء أكان جزءاً من باطن الأرض خلقه الله فيها يوم خلقها وهو المسمى بالمعدن أم كان مدفوناً في باطنها بفعل الإنسان وهو المسمى بالكهز . فإذا وجد شيء من ذلك في غير ملك أحد يؤخذ خمسة لبيت مال المسلمين

لصرفه في مصارف خمس الغنائم ويترك أربعة أخماسه للأواجد . قال  
القاضي أبو يوسف في كتابه (الخراج) : « في كل ما أصيب من  
المعادن من قليل أو كثير الخمس . ولو أن رجلاً أصاب في معدن أقل  
من وزن مائتي درهم فضة ، أو أقل من وزن عشرين مثقالاً ذهباً فإن  
فيه الخمس . ليس هذا على موضع الزكاة إنما هو على موضع الغنائم .  
وليس في تراب ذلك شيء ، إنما الخمس في الذهب الخالص وفي الفضة  
الخالصة والحديد والنحاس والرصاص ، ولا يحسب لمن استخرج ذلك  
من نفقته عليه شيء . قد تكون النفقة تستغرق ذلك كله فلا يجب  
إذن فيه خمس عليه . وفيه الخمس حين يفرغ من تصفيته قليلاً كان  
أو كثيراً ولا يحسب له من نفقته شيء . وما استخرج من المعادن  
سوى ذلك من الحجارة — مثل البياقوت والفيروزج والكحل والزئبق  
والكبريت والمغرة — فلا خمس في شيء من ذلك إنما ذلك كله بمنزلة  
الطين والتراب » قال « وأما الركاز فهو الذهب والفضة الذي خلقه  
الله عز وجل في الأرض يوم خلقت ، فيه أيضاً الخمس . فمن أصاب  
كنزاً عادياً في غير ملك أحد فيه ذهب أو فضة أو جواهر أو ثياب فإن  
في ذلك الخمس وأربعة أخماسه للذي أصابه وهو بمنزلة الغنيمة ينقسمها  
القوم فتخمس وما بقي لهم » .

ومنها تركه من لا وارث له من أصحاب الفروض أو العصبه أو ذوى الأرحام أو لا يرثه إلا أحد الزوجين ، ففي الحال الأولى يستحق التركة كلها بيت مال المسلمين تصرف في مصارف الدولة العامة ، وفي الحال الثانية يستحق الباقي بعد نصيب أحد الزوجين بيت مال المسلمين كذلك ، وإنما فرق بين أحد الزوجين وبين غيرهم من أصحاب الفروض لأن كل واحد من الزوجين لا يستحق إلا بالفرض ولا يرد عليه بعد فرضه شيء فيكون الباقي بعد فرضه لا مستحق له فيستحقه بيت المال ، وأما غيرها من أصحاب الفروض فإنه يستحق فرضه ويستحق أن يرد عليه ما بقى وما دام للمال للموروث مستحق فهو أحق من بيت المال لأن بيت المال إنما يوضع فيه مالا مستحق له على قاعده أن المصالح العامة هي مصرف كل مال ليس له مستحق خال . وعلى هذه القاعده نفسها توضع أموال اللقطة والودائع والعواري التي لم يعرف مالكيها وهنا باب من أبواب الإيراد لبيت مال المسلمين .

...

## المصارف المالية الإسلامية

من القواعد المقررة أن كل ما يرد من موارد الدولة المالية فهو حق للأمة لا يصرف إلا في مصالحها العامة .



وعلى هذا الأساس رتب للصارف التي ينفق فيها إيراد الدولة الإسلامية . وقد قدمنا أن أبواب الإيراد في الإسلام هي : الزكاة بأنواعها ، والخراج ، والجزية ، والعشور ، وخمس الفنائم ، وخمس المعادن ، وتركته من لا وارث له ، ومال اللقطة ، وكل مال لم يعرف له مستحق .

وقد بين الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم مصارف باين من تلك الأبواب وما الزكاة وخمس الفنائم وسكت هن بيان مصارف باق الأبواب ليكون ولاية الامود في سعة من صرفها في سائر مصالح الدولة العامة حسبما يلائم حالهم . وليس ما سماء جل شأنه من المصارف لإيراد هذين البابين خارجاً عن حدود للمصلحة العامة للأمة ، وإنما هي من المصالح العامة التي خصها جلت حكمتة بالنص عليها تنبيها على رهايتها وعدم التفريط فيها :

فالزكاة بسائر أنواعها بين الله مصارفها بقوله عز شأنه في سورة التوبة : « إنما الصدقات للفقراء ، والمساكين ، والعاملين عليها ، والمؤلفة قلوبهم ، وفي الرقاب ، والغارمين ، وفي سبيل الله ، وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم » .

وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن رجلاً سأله من

وفي بعض الدول الآن يرتب في الميزانية أموال لعصرها مساعدة للعمال  
العاطلين سداً لحاجتهم واتقاء لأخطارهم . وكذلك تأييد دين الدولة  
وإعزازه من أهم مصالحها العامة . ومكافأة العاملين على ماعملوا فيها  
تحقيق مصالح الأعمال والمال .

وقد ألحق بأموال الزكاة عشور الأرض العشرية وما يؤخذ من  
تجار المسلمين على صادراتهم ووارداتهم فصرفها الوجوه الثمانية التي  
تصرف فيها أموال الزكاة لأن هذه كلها أموال تجي من المسلمين وفيها  
معنى القرية فنصرف في مصرف الصدقة . قال القاضي أبو يوسف في  
كتاب الخراج « فإذا جمعت الصدقات جمع إليها ما يؤخذ من المسلمين  
من العشور وعشور الأموال وما يمر به على العاشر من متاع وغيره لأن  
موضع ذلك كله موضع الصدقة فيقسم ذلك أجمع لمن سمي الله تبارك  
وتعالى في كتابه قال الله تعالى في كتابه فيما أنزل على نبيه محمد  
صلى الله عليه وسلم « إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين  
عليها والمزلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله  
وابن السبيل » .

وأما خمس الغنائم فقد بين الله سبحانه مصرفه بقوله في سورة  
الأنفال « واعدوا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسة وللرسول

( ١١٣٣ )

ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل إن كنتم آمنتم بالله  
وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والله على كل  
شئ قدير .

فسهم الله تعالى مردود على من محامهم وسهم الرسول وذوى  
القربى سقط بوقاته صلى الله عليه وسلم وآل الحسن كله إلى اليتامى  
والمساكين وأبناء السبيل . وبهذا يكون مصرف خمس الغنائم بعض  
مصارف الصدقات ، وبعبارة أخرى يكون بعض ذوى الحاجات ينفق  
عليهم من أموال الصدقات وما ألحق بها ومن خمس الغنائم . فصرفه  
إذاً مصلحة عامة . قال القاضي أبو يوسف « وأما الخمس الذى يخرج  
من الغنيمة فإن محمد بن السائب الكلبي حدثني عن أبي صالح عن  
عبد الله بن عباس أن الحسن كان في عهد رسول الله صلى الله عليه  
وسلم على خمسة أسهم : لله وللرسول سهم ، ولذى القربى سهم ولليتامى  
والمساكين ، وابن السبيل ثلاثة أسهم . ثم قسمه أبو بكر وعمر وعثمان  
رضي الله عنهم على ثلاثة أسهم وسقط سهم الرسول وسهم ذوى القربى  
وقسم على الثلاثة الباقي ثم قسمه على بن أبي طالب كرم الله وجهه على  
ما قسمه عليه أبو بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم . »

وقد ألحق بخمس الغنائم خمس المعادن والركاز ، فصرفها واحدة

المسلمين وما يؤخذ من تجار المسلمين إذا مروا بالعاشر وقسم بصرف  
إيراده في مصارف خمس الغنيمة المبينة في آية سورة الأنفال وهو خمس  
الغنائم وخمس المعادن والركاز .

وقسم يصرف في سائر مصالح الدولة العامة وهو إيراد سائر  
مواردها المالية .

وقد ترتب على هذا التقسيم وتخصيص كل نوع من الإيراد  
بوجوه معينة من المصارف أنهم منعوا أن يوجه إيراد نوع إلى غير  
مصرفه ومنعوا أن يجمع بين إيراد نوع وإيراد نوع آخر . بل منعوا  
أن يولى عمال الخراج العمل في الصدقات وكانهم اعتبروا ميزانية  
الدولة العامة مجموع ميزانيات ثلاث لكل واحدة أبواب إيراد  
وأبواب صرف .

قال القاضي أبو يوسف في كتاب الخراج : « ومُرَّ يا أمير  
المؤمنين باختيار رجل أمين ، ثقة ، عفيف ، ناصح ، مأمون عليك  
وعلى رعيته فوله جميع الصدقات في البلدان ، وصره فليوجه فيها  
أقواما يرضيهم ويسأل عن مناهيهم وطرائفهم وأماناتهم يجمعون  
إليه صدقات البلدان فإذا جمعت إليه أمرته فيها بما أمر الله جل ثناؤه  
به فأنفذه . ولا تولها عمال الخراج فإن مال الصدقة لا ينبغي أن يدخل

في مال الخراج . وقد بلغني أن عمال الخراج يبعثون وجالا من قبلهم في الصدقات فيظلمون ويعسفون ويأتون مالا يحل ولا يسمع . وإنما ينبغي أن يتخير للصدقة أهل العفاف والصالح فإذا ولتها رجلا ووجه من قبله من يوثق بدينه وأمانته أجريت عليهم من الرزق بقدر ما ترى ولا تجر عليهم ما يستغرق أكثر الصدقة . ولا ينبغي أن يجمع مال الخراج إلى مال الصدقات والعشور لأن الخراج في جميع المسلمين والصدقات لمن سمي الله عز وجل في كتابه .

وهي هذا الأساس قال صاحب البدائع :

« أما ما يوضع في بيت المال من الأموال فأربعة أنواع :

أحدها زكاة السوائم والعشور ، وما أخذ منه العشائر من تجار المسلمين إذا مروا عليهم .

والثاني خمس الغنائم والمعادن والركاز .

والثالث خراج الأرض ، وجزية الرعوس ، وما صولح عليه بنو نجران من الخلل ، وبنو تغلب من الصدقة المضاعفة ، وما أخذ منه العشائر من تجار أهل الذمة والمستأمنين من أهل الحرب .

والرابع ما أخذ من تركة الميت الذي مات ولم يترك وارثاً أصلاً أو ترك زوجاً أو زوجة .

فأما مصرف النوع الأول . فقد ذكرناه وهو الذى بينه الله تعالى فى قوله : « إنما الصدقات للفقراء والمساكين » الآية .

وأما النوع الثانى — وهو خمس الغنائم والمعادن — فنذكر مصرفه فى كتاب السير وهو الذى بينه الله تعالى فى قوله « واهملوا أئما غنمتم من شيء » الآية .

وأما مصرف النوع الثالث من الخراج وأخوانه : فعمارة الدين وإصلاح . صالح المسلمين من رزق الولاية والقضاة وأهل الفتوى من العلماء والمقاتلة ورصد الطرق وعمارة المساجد والرباطات والقناطر والجسور وسد النغور وإصلاح الأنهار التى لا ملك لأحد فيها .

وأما النوع الرابع : فيصرف إلى دواء الفقراء والمرضى وعلاجهم وإلى أكفان الموتى الذين لا مال لهم ، وإلى نفقة اللئيط وعقل جنائته ، وإلى نفقة من هو عاجز عن الكسب وليس له من تجب عليه ونحو ذلك . وعلى الإمام صرف هذه الحقوق إلى مستحقها « هذا ما قرره العلماء فى تقسيم المصارف وتوجيه الإيراد فيها ولنا فيها قروره بمبحث جدير بالنظر .

وذلك أن الله سبحانه لما بين مصارف الصدقات فى آية التوبة ذكر فيها « وفى سبيل الله » ولما بين مصارف خمس الغنائم فى سورة

الأنفال بدأها بقوله « فَإِنَّ اللَّهَ » ولما بين مصارف النية في سورة الحشر قال « مَا أَفَاءَ اللَّهُ هِيَ رَسُولُهُ مِنْ أَهْلِ الْقَرْيَةِ » قلله « ظالمواضع الثلاثة التي ذكرت فيها وجوه الصرف في القرآن ذكر فيها « في سبيل الله » « فَإِنَّ اللَّهَ » قلله « فالتى يؤخذ من هذا أن الصدقات وخمس الغنائم والنية تشترك في أنها يصرف منها في سبيل الله ، والله . والمراد من الصرف لله وفي سبيل الله الصرف للمصلحة العامة التي لعدم اختصاص فرد بها نسبت إلى الله فتكون جميع الموارد مشتركة في أن يصرف منها للمصلحة العامة ، خير أن كل آية من آيات المصارف لما نصت على المصلحة العامة خصت بالذكر بمض أفراد هذه المصالح لفتاً للنظر إليها وتنبيهاً على رعايتها .

وهي هذا لا أرى تبايناً بين المصارف المالية التي ذكرت في القرآن للصدقات وخمس الغنائم والنية ، ولا أرى في النصوص ما يمنع الجمع بين إيراد هذه الموارد وتوجيهه في مصالح الدولة العامة مع مراعاة البدء بالأهم منها وعدم التفريط في نوع مما خصه الله سبحانه بالنص عليها في الآيات ، ولا أرى موجبا لأن تقصر المراد من سبيل الله على خصوص الجهاد أو ما يشمل الجهاد والحج فان كل ما يصرف في المنافع العامة وفيما تقتضيه حاجات الأمة هو في سبيل الله . ألا يرى أن هلماء الأصول لما قسموا الحدود الشرعية إلى ما هو حق الله

والعبد قالوا : أن المراد بما هو حق الله ما كان حقاً للمصلحة العامة ولمصلحة المجتمع مثل حد الزنا وحد السرقة ، ولذلك ما أجازوا للمعنى عملية فيها العفو ولا أبلحوا ، الشفاعة فيها وجعلوا حق إقامتها للإمام أو نائبه ، فحق الله يرادف حق المجتمع ، وكذلك « في سبيل الله » يرادف في سبيل المجتمع والمصلحة العامة ، فمن هذا الوجه تشترك الموارد المالية في المصرف .

### جباية الإيراد وصرفه في مصارفه

جباية الإيراد واستيفاءه من أربابه وتوجيهه في مصارفه من شؤون ولاية الأمر في الدولة الإسلامية لأن هذه الإيرادات فرضت للمصالح العامة ، وفي توجيهها إلى مصارفها تحقيق هذه المصالح ، فيكون النظر فيها لمن له ولاية الشؤون العامة . ولهذا أمر الله سبحانه رسوله أن يتولى أخذ الصدقات فقال عز من قائل « خذ من أموالهم صدقة » وحمل من مصارف الصدقات العاملين عليها وكان رسول الله ﷺ يبعث المصدقين إلى أحياء العرب والبلدان والآفاق لأخذ الصدقات من الأنعام . وعلى سنته سار الخلفاء الراشدون من بعده . وقد كان السبب الباعث على حروب الردة في أول عهد أبي بكر بالخلافة امتناع قبائل من العرب عن أداء الزكاة فحاربهم أبو بكر قاتلاً



« والله لو منعوني حقاً كانوا يؤذونه إلى رسول الله ﷺ لحاربهم عليه » وورد أن الرسول ﷺ أخذ زكاة الأموال من النقود وعروض التجارة وكذلك فعل أبو بكر وعمر . ولكن في عهد عثمان رُئي أن الأموال كثرت وأن في إحصاء النقود وعروض التجارة حرجاً وفي إظهار مقاديرها وإعلان أمرها أضراراً بأرباب الأموال ، ولهذا جعل لأرباب هذه الأموال من النقود وعروض التجارة أن يتولوا هم بأنفسهم إخراج الزكاة الواجبة فيها وصرفها في مصارفها .

ومن ذلك قسم إيراد الدولة من حيث جبايته إلى قسمين : قسم جعل لأربابه إخراجهم وصرفه في مصارفه دفقاً فخرج ومنعاً لتتبع أسرار الناس وهو زكاة المال غير الظاهر من النقود وعروض التجارة . ولكن إذا قدم أرباب هذه الأموال زكاتها من تلقاء أنفسهم إلى العاملين عليها قبلوه وصرفوه في مصارفه . وقسم جعل ولاية أخذه وصرفه في مصارفه لولاية الأمر وأوجب على أرباب الأموال أداء الواجب فيها إليهم . وعلى أرجح الأقوال ليس لهم الانفراد بإخراجه وصرفه في مصارفه وإن فعلوا لا يجزئهم وهو ما عدا زكاة النقود والعروض التجارية من زكاة السوائم والخراج والجزية والعشور وسائر أبواب الإيراد الظاهر الذي ليس في تعيينه ولا في تقدير الواجب فيه حرج ولا ضرر

وهذا السنن في الجباية سنن عادل مراعى فيه المصلحة العامة ومصلحة المالك فقد فوض إليه أداء الزكاة من ماله الخفى الذى يناله الضرر من إظهاره والإعلان عن مقداره دفعاً للخرج عنه والاضرار به ، ولا ضرر في هذا على المصلحة العامة لأن من مصارف هذه الصدقات ذوى الحاجات وهم بين يدي كل غنى ولا يعوزه أن يوصل الصدقة إليهم فليست المصارف للزكاة مجهولة لأنها مبينة في الكتاب الكريم ولا الصرف فيها متمذر لأن ذوى الحاجات في كل مكان . وفي أداء هذه الزكاة معنى العبادة فيكون على المالك حسيب من دينه وضميره أما سائر أبواب الإيراد فليس على المالك في أخذ الواجب منهم ضرر فسارت على الأساس العام وجعل أخذها من حق الحكومة وليس للأفراد أن يوجهوها في مصارفها . ولهذا كان يعين الجباية الإيراد حال مستقلون ، وكان يعين لكل باب من أبواب الإيراد حال جباية إيراده ، وقليل ما كان يعهد إلى الوالى بالجباية والمرجع في هذا إلى ما تقتضيه المصلحة التى تختلف باختلاف ما يجبي قلة وكثرة واختلاف كفاءات الولاية قوة وضعفاً .

وخلاصة القول في السياسة الشرعية المالية أن الاسلام وضع الموارد المالية على أسس من العدل والرحمة والتوفيق بين المصلحة

العامّة ومصلحة أرباب الأموال وشرط في الأموال التي يجب الأداء منها وفي الأشخاص الذين يجب الأداء عليهم وفي مقدار الواجب ووقت أدائه شروطاً تنفق وقواعد العدل والاقتصاد ، ورتب للمصارف بحيث لا تهمل مصلحة من مصالح الدولة العامّة وبحيث يحدد ولاية الأمور سعة لتحقيق هذه المصالح وخاصة مدح حاجة ذوي الحاجات حتى لا يكونوا خطراً على نظام المجتمع . وراعى في جباية الإيراد وصرفه في مصارفه دفع الخرج عن أرباب الأموال من غير تفريط في المصالح العامّة وشرع أحكاماً لمعاملة الجباة أرباب المال ومراقبة ولاية الأمر لهؤلاء الجباة على أساس أنه لا يحل لعامل أن يأخذ غير الواجب كما لا يحل للمالك أن يمنع أى واجب ، وهذه نظم تكون قانوناً مالياً عادلاً على خير أساس ينشده علماء الاقتصاد وتقبل كل إصلاح تقتضيه حال الأمم والعصر

وإذا كان تاريخ بعض الدول الإسلامية ينطق بسوء سياستها المالية وبالإفراط في جباية الإيراد والتفريط في رعاية المصالح العامّة ، فليس منشأ هذا ما شرعه الإسلام في السياسة المالية وإعانة منشؤه إهمل ما قرره الإسلام والسير وراء الشهوات والأغراض والتناظر إلى الدول الإسلامية في مرآة التاريخ يتبين له أنه كلما استفاد أمر الدولة وسارت على نهج الدين اعتدل ميزانها المالى ولم يشعر أفرادها بمس

ولا إرهاب ولم تهمل مصلحة من مصالحها وكلما اعوج أمر الأمة وحادت  
عن سبيل الدين اختلف فيها التوازن المالى وزادت أعباء الأفراد وضاعت  
المصالح العامة ، فيزانية الدولة مرآة عدلها وجورها ونظامها وفوضاها .  
وبرهاننا على هذا نجمل كلمة تاريخية عن مالية بعض الدول الإسلامية ،  
ومنها يتبين بدء تكوين بيت مال المسلمين :

### نبذة من تاريخ بيت مال المسلمين

كان إيراد الدولة الإسلامية في عهد الرسول ﷺ قاصراً على  
الغنائم والصدقات والجزية التى صولح عليها أهل الكتاب وكان  
كل ما يرد من هذه الموارد يصرف فى مصرفه ساعة يرد : فالغنائم  
تقسم أربعة أخماسها بين الفاعين وخمسها يقسم على ما بين الله فى  
كتابه والصدقات توجه فى مصارفها التى بينها الله فى كتابه والجزية  
تنفق فى حاجات الفز والجهاد ومائر المصالح العامة وما كان إذ ذاك  
فضل للإيراد على المصروف ، وما مست الحاجة إلى حفظ مال فى بيت  
مال وما أهملت مصلحة عامة ، ولا أخذ من فرد غير ما يجب .  
وكذلك كانت الحال المالية فى عهد أبى بكر ليس فى الدولة  
مال مدخر ، وكل ما يرد يوجهه فى مصارفه ، حتى أنه لما توفى

رضى الله عنه لم يجدوا عنده من مال الدولة إلا ديناراً واحداً فقط  
من غرارة ١

ولما اتسعت الدولة الإسلامية في عهد عمر وفتح الله للمسلمين أرض  
الشام ومصر وفارس زاد إيراد الدولة ، وبلغ إيراد مايجب من الخراج  
والعشور وسائر الموارد الشرعية مبلغاً لغت المسلمين إلى وجوب ضبطه ،  
وحصر أرباب المرتبات ، وتقدير الحقوق والأعطيات وسائر أبواب  
المصالح العامة ، اتخذ عمر رضي الله عنه ديواناً ضبط فيه الدخل والخرج  
وأحصى أرباب المستحقين ومقادير ما يستحقون وأوقات الصرف لهم ،  
واتخذ بيت مال للمسلمين يحفظ فيه ما زاد من إيراد الدولة على مصروفاتها  
للإنفاق منه على ما يطرأ من الحاجات وما يجدد من المصالح . فهو أول  
من فعل هذا وما اتخذ قبله في الدولة الإسلامية ديوان ولا بيت مال  
لأنه لم تكن إليها حاجة .

قال ابن خلدون : « أول من وضع الديوان في الدولة الإسلامية  
عمر رضي الله عنه يقال لسبب مال أتى به أبو هريرة من البحرين  
فاستكثره وتعبوا في قسمه ، فسعوا إلى إحصاء الأموال وضبط  
العطاء والحقوق فأشار خالد بن الوليد بالديوان ، وقال رأيت ملوك الشام  
يدنون . فقبل منه عمر . وقيل : بل أشار عليه به الهرمزان لما رآه

يبعث البعث بنير ديوان . فقيل له : ومن يعلم بغيبية من يغيب منهم ؟  
 فان من تخلف أخل بمكانه ، وإنما يضبط ذلك الكتاب . فاثبت لهم  
 ديوانا وسأل عمر عن اسم الديوان فعبّر له . ولما اجتمع ذلك أمر عقيل  
 ابن أبي طالب ومخرمة ابن نوفل وجبير بن مطعم ، وكانوا من كتاب  
 قریش ، فكتبوا ديوان العساكر الإسلامية على ترتيب الانساب ،  
 تبدأ من قرابة رسول الله ﷺ الأقرب فالأقرب وهكذا كان ابتداء  
 ديوان الجيش في المحرم سنة عشرين من الهجرة على ماروى الزهرى  
 عن ابن المسيب . وأما ديوان الخراج والجبایات فقد كان في حاضرة  
 الدولة باللغة العربية كديوان الجيش . وأما في الولايات فبقي بعد الفتح  
 الإسلامى على ما كان عليه قبله ديوان العراق بالفارسية وديوان الشام  
 بالرومية وديوان مصر بالقبطية وكتاب الدواوين من المعاهدین من هذه  
 الأمم . ولما جاء عبد الملك بن مروان وظهر في العرب ومواليهم مهرة في  
 الكتاب والحساب ، أمر إلى الأردن لعهد سليمان بن سعد أن ينقل  
 ديوان الشام إلى العربية فأكمله لسنة من يوم ابتدائه ووقف عليه  
 سرجون كاتب عبد الملك ، فقال للكتاب الروم : اطلبوا العيش في  
 غير هذه الصناعة فقد قطعها الله عنكم ! وأمر الحجاج كاتبه صالح  
 ابن عبد الرحمن ، وكان يكتب بالعربية والفارسية ، أن ينقل ديوان  
 العراق من الفارسية إلى العربية ، ففعل وفي عهد الوليد بن عبد الملك

قل ديوان مصر من القبطية إلى العربية على يد بن يربوع الفزازی .

وليس من الميسور أن نعين بالضبط كم كان إيراد الدولة في عهد عمر أو فيما بعده لأن المؤرخين الذين هنوا بالتقدير تارة يذكرون مقدار الخراج مریدین به خراج الأرض الخراجية خاصة ، وتارة يذكرونه مریدین به ما يشمل الخراج والجزية والعشور فلا يتيسر مع هذا معرفة الإيراد جملة ولا تفصيلا . والدواوين التي كان يضبط فيها الدخل والخرج أمت عليها يد التدمير ونار الحروب والثورات . وإنما الثابت أن مالية المسلمين في دولة الخلفاء الراشدين كانت على حال مرضية لأن الإيراد ، كان كثيرا ، فقد بلغ الخراج من مواد الكوفة وحدها في آخر عهد عمر مائة ألف ألف درهم ولأن المصروفات كانت تصرف باقتصاد وحساب فكانت رواتب العمال والولاية على قدر ضرورتهم في ذلك العهد والجند كانوا لا يزالون على حال البدو يكفهم القليل ، والخلفاء أنفسهم كانوا متعففين عن مال المسلمين ، وكان ولائهم على دينهم يحذرون الإسراف في مال الدولة ويخشون غضب الخلفاء إن هم ضيعوا مال الجباية في غير مصلحة عامة . وقد كان عمر إذا كسب أحد عماله مالا غير عطائه قاسمه فيه ، ولا يرى في ذلك غبنا كما فعل بسعد ابن أبي وقاص هامله على الكوفة وعمر بن العاص هامله على مصر

وأبى هريرة عامله على البحرين وغيرهم .

وبهذا القصد في المصروفات، والعناية والأمانة في الجباية، حسنت حال الدولة المالية وما مست حاجة إلى إرهاب الناس بالضرائب الفادحة أو الخروج عن سنن الموارد الشرعية ومساعدتهم على هذا فتوح البلدان ودخول الناس في الإسلام .

وأما فيما بعد دولة الراشدين، فقد تغيرت الحال بالانتقال من البداوة إلى الحضارة ومن اخلافة إلى الملك، فزادت مصروفات الخلفاء وتبعهم الولاة وسائر عمال الدولة، وكثرت الحروب الداخلية بين أحزاب الأمويين والهاشميين والخوارج، ولم يوجد غناء في الإيراد، فاضطروا إلى الخروج عن سنن الموارد الشرعية، وانطلقت الأيدي بالجور والعسف في جباية الأموال بالوسائل غير المشروعة وبإرهاب الناس بالضرائب الفادحة فزادوا في الخراج والجزية على حين كانت الزيادة تناقض المبدأ وفرضوا الضرائب على الأرض الخراب، وفرضوا هدايا على الذميين في عيد النبروز، ووضعوا ضرائب على مرور السفن بالماء ووضع مروان بن محمد في ولايته على أرمينية ضرائب الأملاك . ومع هذا التفتن في ضرب الضرائب استخدموا القوة في تحصيلها وكل هذا لم يجد نفعا في حفظ التوازن المالي، وأدى إلى نفور الناس منهم واستخدمه الدعاة



لإسقاط دولتهم ، لأن المصالح العامة أهملت وأرباب الأموال فاءوا  
بأعباء من الضرائب ثقيلة .

ولما آل الأمر إلى بنى العباس ، وكان من أول همهم جمع القلوب  
حولهم والقضاء على مظالم الأمويين وإزالة أسباب الشكاية من سياستهم  
وجهبوا عنايتهم إلى المسالية وشددوا الرقابة على حياة الأموال حتى  
لا يمجوروا ، وأخذت الحال المالية تتحسن ، حتى كان عهد الرشيد ،  
فسأل قاضيه أبا يوسف أن يضع له نظاما شرعياً عادلاً ينبع في جباية  
الخراج والعشور والصدقات ، لا جور فيه على الملاك ولا إهمال للمصالح  
العامة ، فوضع رضى الله عنه كتاباً المسمى بالخراج ، وهو كما قدمنا  
خير أساس لنظام مالى عادل ، وقد سار عليه الرشيد وكان من سيره  
عليه أن زاهت ثروة البلاد في ذلك العهد للدولة والأفراد حتى أن  
بعض أخبار الثراء في ذلك العهد لا تكاد تصدق . . . ولما دب  
ديب الضعف واثارت الحروب الداخلية في هذه الدولة ، أصاب  
ماليتها ما أصابها من قبل في عهد الأمويين فاختلفت ، ولم يراع في  
جبايتها ولا في فرضها نظام ولا مصلحة ، ولما انقسمت الدولة  
الإسلامية إلى عدة دول ، لم يكن النظام المالى لواحدة منها على السنن  
الشرعية « وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون » .

## فهرس

٣	مقدمة الناشر
٣	مقدمة المؤلف وتحديد معنى السياسة الشرعية
٧	تمهيد في أطوار التشريع الاسلامى : فى عهد الرسول — فى عصر الراشدين — فى زمن الفقهاء والمجتهدين — السياسة الشرعية فى الدولة الإسلامية
١٩	الاسلام كفيل بالسياسة العادلة
٢٥	السياسة الشرعية الدستورية : نظام الحكومة والدعائم التى تقوم عليها . حقوق الأفراد . الحريات
٤٢	السلطات العامة فى الاسلام : مصدرها ومن يتولاها السلطة التشريعية . السلطة القضائية . السلطة التنفيذية
٥٢	الخلافة : وجوب نصب الخليفة . الشروط المعبرة فىمن يولى الخلافة . مكانة الخلافة من الحكومة الإسلامية
٦٢	السياسة الشرعية الخارجية : علاقة الدولة الإسلامية بالدول غير الإسلامية . القواعد التى بنيت عليها السياسة الخارجية للدولة الإسلامية

- ٨٥ احكام الاسلام الحربية : موازنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي في ذلك
- ٩١ احكام الاسلام السلمية : بناؤها على قواعد العدل واحترام حقوق الأفراد وكفالة الحرية وتبادل المعاملات
- العهود التي التزمها قواد المسلمين في صلحهم
- ١٠١ السياسة الشرعية المالية : متى تكون عادلة . أبواب الإيراد المالي للدولة الإسلامية . أسس الموارد الإسلامية
- ١١٤ الوارد الإسلامية المالية : الموارد الدورية . الزكاة ، الخراج ، الجزية ، العشور . الموارد غير الدورية : خمس الغنائم ، خمس المعادن والركاز ، نكحة من لا وارث له ، الأموال التي لا يعرف مالكيها
- ١٢٨ المصارف المالية الإسلامية : مصارف الزكاة والعشور وما يؤخذ من تجار المسلمين ، مصارف خمس الغنائم وخمس للمعادن والركاز ، مصارف النخلة ( الخراج والجزية وما يؤخذ من تجار غير المسلمين ) ونكحة من لا وارث له والأموال التي لا يعرف مالكيها وكل إيراد لم يسم له مصرف
- ١٤٠ جباية الأيراد ومصرفه في مصارفه
- ١٤٤ نبذة من تاريخ بيت مال المسلمين

## كتب المؤلف

- ١ - علم أصول الفقه - نشر دار القلم بالكويت
- ٢ - خلاصة تاريخ التشريع الإسلامى - نشر دار القلم بالكويت
- ٣ - مصادر التشريع الإسلامى فيما لا نص فيه - نشر دار القلم بالكويت

توزيع

دار الأنصار للطبع

والنشر والتوزيع

٨١ ش البستان ناصية ش الجمهورية عابدين القاهرة

---

رقم الايداع ١٩٧٧/٢٤٧١

---

مطبعة التقدم

٤٤ شارع الواردى بالنيرة ٨٢١٤٦١